

## LA UNIDAD DINÁMICA DE LA ACCIÓN HUMANA



SUSANA CHRISTIANSEN

# LA UNIDAD DINÁMICA DE LA ACCIÓN HUMANA

DESDE LA TELEOLOGÍA DE TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA-2626-2011  
Pamplona

Nº 240: Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana,  
desde la teleología de Tomás de Aquino*

© 2011. Susana Christiansen

**Redacción, Administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
I. FIN ÚLTIMO, FINALIDAD.....	13
1. La finalidad en los seres naturales .....	15
a. Todo obra por un fin .....	15
b. Todo se dirige al fin por su operación.....	19
La dimensión operativa del fin: el <i>finis quo</i> .....	22
c. Conocimiento del fin en los seres naturales .....	23
d. Ordenación al fin de los seres naturales .....	24
2. La finalidad de la acción humana .....	26
a. Conocimiento del fin en la acción humana .....	26
i) Conocimiento intelectual especulativo del fin .....	28
ii) El conocimiento habitual del fin .....	29
iii) Conocimiento intelectual práctico del fin .....	33
b. Ordenación humana al fin .....	34
II. LA ACCIÓN HUMANA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL FIN	
1. La acción desde su objeto y su fin .....	39
a. Fin y medio en las acciones transitivas e inmanentes .....	39
b. Unidad en las acciones transitivas e inmanentes .....	42
c. El conocimiento en las acciones transitivas e inmanentes .....	43
2. La acción desde el punto de vista del sujeto .....	45
a. La libertad como modo de finalización .....	47
b. La eficacia como logro del fin .....	51

III. LOS HÁBITOS COMO DISPOSICIÓN AL FIN ÚLTIMO.....	55
1. Pasiones y hábitos en relación con el fin.....	56
a. La pasión como disposición del sujeto.....	56
b. El hábito como disposición.....	60
i) El hábito como disposición de la naturaleza.....	62
ii) El hábito como principio de operaciones.....	65
El hábito como disposición a la operación.....	65
El hábito como principio según la causalidad.....	69
IV. LOS HÁBITOS COMO REALIZACIÓN DEL FIN ÚLTIMO	
1. El hábito y la fruición.....	75
2. El hábito y el fin último.....	79
3. Los hábitos como causa de unidad operativa.....	82
4. La unidad dinámica de la acción.....	86
CONCLUSIONES.....	93
BIBLIOGRAFÍA	
Fuentes.....	99
Bibliografía específica.....	99
Bibliografía general.....	101

## INTRODUCCIÓN

En los últimos siglos, el problema clásico de la unificación de lo múltiple ha cobrado renovada importancia en la filosofía. Kant intentó una unificación desde lo gnoseológico, pero su noumeno seguía siendo metafísicamente plural. Por su parte, la filosofía de la identidad intentó unificar el sujeto y el objeto a través de la indiferenciación, como en el caso de Schelling, o de la dialéctica, como propuso Hegel; en ambos casos, la unidad de lo múltiple queda reducida a la unidad del yo trascendental.

Desde la perspectiva del hombre, Charles Taylor explica que el intento moderno por promover una razón no comprometida, pretendió un conocimiento del hombre *objetivado*, separado de sí mismo. Pero como el hombre no puede estudiarse como se estudia el resto de la naturaleza, este método no dejó tranquilos a los filósofos contemporáneos. En opinión de Taylor, a pesar de los muchos intentos, la cuestión sigue aun sin solución<sup>1</sup>.

Por su parte, Sabuy sugiere que “pensar la unidad del hombre se ha convertido, desde Descartes, en un reto crucial para cualquiera que se adentre en el campo de la antropología filosófica”<sup>2</sup> y señala que estamos necesitando una sistematización metafísica del tema.

El estudio de la unidad ha sido llevado a cabo por diversos autores que llegan a la antropología desde la ética (Robert Speamann, Paul Ricoeur, Joseph De Finance, Michel Henry, entre otros)<sup>3</sup>, pero el problema de la articulación entre la dinamicidad subjetiva de la libertad y su determinación, tiene todavía un amplio campo de estudio en la metafísica. Así lo muestra, por

---

<sup>1</sup> Cfr. TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press<sup>17</sup>, Massachusetts 1989, p. 175.

<sup>2</sup> SABUY, Paulin, “La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica”, *Anuario Filosófico*, 41 (2008) 459-482; p. 480.

<sup>3</sup> SABUY, Paulin, “La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica”, p. 481.

ejemplo, el siguiente texto, en el que, tratando sobre el giro de la modernidad hacia el sujeto, el autor explica que en la filosofía moderna

“la libertad no se puede poner en las potencias: las potencias clásicas son finitas –aunque en Aristóteles, y gracias al hábito esto no sea así– y la libertad, en cambio, es trascendental e infinita. El principio aristotélico de la prioridad del acto respecto a la potencia no puede seguir siendo válido porque el acto –en realidad el acto actual– es incapaz de albergar la infinitud de la libertad. Si se quiere mantener la infinitud de la libertad no cabe otra solución que dar la prioridad a la potencia, pero poniéndola en el sujeto. Si ella es estrictamente primera y no dependiente del ‘acto’, es decir de la sustancia, entonces sí se la puede infinitizar, no está sometida a ninguna formalidad, lo que sería un límite para la libertad (...) Se ha producido un estrechamiento de lo cognoscitivo al que se escapa el ser y, por supuesto, el ser del propio cognoscente al que, por mucho que se intente, no se consigue fundar realmente desde lo estrictamente potencial”<sup>4</sup>.

El presente estudio se enmarca dentro de la consideración metafísica de la libertad, que está aún en proceso de elaboración en la filosofía contemporánea. Nuestro intento es llegar a la antropología, concretamente al estudio de la unidad de la acción humana, desde la metafísica.

La crisis en el estudio de la unidad deriva, entre otros factores, del abandono de la noción de teleología durante los últimos tres siglos. El intento de presentar un hombre autónomo, ateleológico, ha conducido a una concepción del hombre desvinculado –como critica Charles Taylor– y desencantado, en la descripción de M. Weber. Es necesario retomar la perspectiva teleológica si queremos comprender el hombre en su contexto, pero este estudio debe llevarse a cabo a partir del sujeto, es decir, del fin tal y como se da en el hombre, que difiere en mucho del finalismo de lo natural.

A partir de esta perspectiva, hemos centrado el trabajo en el estudio del papel del hábito en la unidad operativa humana. En el hábito, lo objetivo y lo subjetivo del fin se encuentran a través del dinamismo de la acción personal. Nos parece que esa articulación determina el modo particular en el que la causalidad final se da en el hombre.

---

<sup>4</sup> COLLADO, Santiago, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo*, EUNSA, Navarra 2000, p. 108.



La elección de la Filosofía de Tomás de Aquino para el estudio metafísico del hábito responde a nuestra convicción de la confianza que este autor tiene en la libertad del sujeto y a la profundidad ontológica de su filosofía. Nos parece que estos rasgos permiten conseguir el objetivo que nos proponemos.

La opción por el tratamiento metafísico del tema deriva, por una parte, de su ausencia en muchas propuestas antropológicas contemporáneas y por otra, quizás la más definitiva, de nuestro convencimiento de que la respuesta última de la metafísica proporciona una herramienta de comprensión que favorece el diálogo –aunque no de modo directo e inmediato, sí eficaz– con teorías y tendencias filosóficas diferentes.

“La antropología tiene que plantearse el problema de la unidad, que es a la vez el problema de lo radical, pero no analíticamente”<sup>5</sup>, porque la analítica no puede captar el dinamismo de la operación humana en su totalidad, no puede conocer la libertad desde dentro. A través del tratamiento metafísico del hábito intentamos aportar una explicación de la unidad *dinámica* de la acción humana a partir de la filosofía tomista.

Al limitarnos a este método, nos hemos topado con la dificultad de poner en relación la visión teleológica de la unidad en Tomás de Aquino con filosofías contemporáneas que proponen una vuelta a la causalidad final desde la antropología, porque no son metodológicamente conmensurables con la propuesta ontológica del Aquinate. Por esta razón, hemos decidido ceñirnos al desarrollo tomista del tema y dejar los estudios comparativos para otra ocasión. Sin embargo, esperamos que este trabajo muestre la capacidad de la filosofía tomista para entrar en relación con filosofías post-cartesianas.

El trabajo se desarrolla principalmente a través del análisis de textos. La principal fuente bibliográfica es la *Suma teológica*, particularmente las cuestiones dedicadas a la finalidad y el tratado de los actos humanos en general. En cada capítulo recurrimos a las fuentes tomistas que hemos considerado pertinentes al tema. Así, hemos utilizado principal aunque no exclusivamente los Comentarios a la Metafísica y la Ética aristotélica, así como la *Suma contra gentiles* en el primer capítulo; el *Tratado sobre el mal* y las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, en el segundo; y el *Comentario al Libro de las sentencias de Pedro Lombardo* y las *Cuestiones disputadas sobre las virtudes* en el tercero y cuarto.

---

<sup>5</sup> POLO, Leonardo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991, p. 48.

Hemos trabajado a partir de los textos originales de Tomás de Aquino. Consultamos también algunas traducciones. En ocasiones –cuando no hemos encontrado traducciones disponibles– ofrecemos traducciones propias.

El trabajo se organiza a lo largo de cuatro capítulos, que corresponden a cuatro niveles de especificación del tema. Comenzando por el principio de finalidad en la filosofía tomista, iremos profundizando progresivamente hasta llegar a lo que proponemos como explicación del papel de los hábitos en la unidad dinámica de la acción humana.

El primer capítulo está dedicado a la presentación general de la doctrina tomista del fin, con especial atención a la teleología humana. En esta parte introducimos el estudio de la presencia del fin en el acto a través de la premisa tomista: *todos los seres tienden al fin a través de su operación*, donde el tipo de operación determina el modo de posesión del fin. Dedicamos unas líneas al conocimiento de la finalidad, porque siguiendo la doctrina del Aquinate, consideramos que en la teleología humana la dimensión gnoseológica juega un papel esencial, como se verá a lo largo del trabajo.

El segundo capítulo se centra en la presencia del fin en el acto, distinguiendo operaciones transeúntes e inmanentes. Esta distinción, que está basada precisamente en el modo en el que el fin está presente en la acción, es muy interesante en el contexto de la explicación de la unidad operativa.

Las operaciones transeúntes están ordenadas a un fin externo al agente, donde termina su movimiento. El fin no está presente en la operación misma. En las operaciones inmanentes, por su parte, acto y fin se identifican: la presencia del acto es la presencia del fin. Estas operaciones generan hábitos, disposiciones estables, que son principio y fin del acto. Como en el primer capítulo, dedicamos también aquí un espacio al conocimiento que el hombre tiene de estos tipos de acciones; a través de las referencias gnoseológicas, el carácter medial o final de estas operaciones se pone claramente de manifiesto.

Los hábitos y su relación con el fin son el tema del tercer capítulo. Luego de exponer el dinamismo de las pasiones y los hábitos en la acción libre, intentamos sistematizar algunas ideas sobre los hábitos y la dimensión posesiva del fin último, que Tomás de Aquino no presentó de manera orgánica. En este capítulo se sientan las bases de la propuesta sobre la unidad que exponemos en el último capítulo. Las referencias gnoseológicas se centran en el conocimiento habitual, que capta la connaturalidad del hábito con el fin último.

En el cuarto y último capítulo, tratamos sobre el papel del hábito en la unidad de la vida humana. Lo que buscamos averiguar en este apartado es la forma en la que lo constitutivo se articula con lo dinámico en la operación del hombre. Proponemos que en los hábitos, resultado de la acción personal inmanente, el fin está de alguna manera presente en acto; la actualidad del fin es fuente de unidad operativa.

Podrían incluirse numerosas implicaciones antropológicas en este estudio: la dimensión de plenitud de la existencia humana debido a la connaturalidad con el fin; la necesidad de disfrutar en el ejercicio del acto libre; la centralidad de la prudencia como virtud de la vida práctica; la responsabilidad personal en el crecimiento de la propia libertad; etc. Algunas de estas implicaciones serán mencionadas pero ninguna será desarrollada.

Un agradecimiento especial al Prof. José Ángel Lombo, por su paciente ayuda, su exigencia y flexibilidad en la dirección de las distintas etapas de este trabajo. Si la investigación ha llegado a su fin y contribuye en algo a la comprensión de la unidad de la acción humana, es gracias a él.



## I

### FIN ÚLTIMO, FINALIDAD

Según James McEvoy la explicación de la actividad de la causa final es la respuesta aristotélica al materialismo, en cuanto afirmación de una fuerza intrínseca inmaterial que dirige la actividad de los seres hacia su propio desarrollo<sup>1</sup>.

En el contexto de los materialismos contemporáneos, el estudio de la dimensión teleológica como posible respuesta a esta problemática sigue teniendo importancia, aunque se presenta con matices nuevos.

La postura cientifista de J. Monod, por ejemplo, da cuenta del contexto que ha puesto en crisis la teleología. El conflicto entre evidencia ordinaria y certeza científica, le ha llevado a afirmar “la negativa *sistemática* de considerar capaz de llevar a un conocimiento ‘verdadero’ toda interpretación de los fenómenos dada en términos de causas finales, es decir, de ‘proyectos’”, aclarando que se trata de “un postulado puro, por siempre indemostrable, porque evidentemente es imposible imaginar una experiencia que pudiera mostrar la *no existencia* de un proyecto, de un fin perseguido, en cualquier parte de la naturaleza. Mas el postulado de objetividad es consustancial a la ciencia y ha guiado todo su prodigioso desarrollo desde hace tres siglos. Es imposible desembarazarse de él, aunque sólo sea provisionalmente, o en un ámbito limitado, sin salir de la misma ciencia”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. MCEVOY, James, “*Finis est causa causarum*: le primat de la cause finale chez S. Thomas”, en *Finalité et intentionnalité: doctrine Thomiste et perspectives modernes* (Actes du colloque de Louvain-La-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990, J. Follon / J. McEvoy (eds.), Editions de L’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain la Neuve, Librairie Philosophique J. Vrin / Editions Peeters, Luven 1992, p. 106.

<sup>2</sup> MONOD, Jacques, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la Filosofía natural de la biología moderna*, Barral Editores, Barcelona 1970, p. 31.

La hipótesis indemostrable de la negación de la realidad como proyecto, en favor del *postulado de objetividad*, reduce voluntariamente el conocimiento verdadero al conocimiento científico. Esta reducción –según J. Monod garantía del *prodigioso desarrollo* científico– esconde quizás el desencanto propio de la cultura del siglo XX. Al menos así parece deducirse del diagnóstico que presenta Charles Taylor en su obra sobre la construcción de la identidad moderna:

“En nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu. Lo hacemos en parte guiados por la prudencia a la que acabo de aludir (reducir las esperanzas y circunscribir la visión, para evitar el desencanto) particularmente después de las experiencias de destrucción milenarista que hemos vivido en este siglo; en parte por la inclinación del naturalismo moderno, uno de los credos actualmente dominantes, en parte dada la estrechez partisana que nos rodea. Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, *nosotros* nos estamos asfixiando”<sup>3</sup>.

El racionalismo filosófico al que alude Taylor encuentra su raíz en la filosofía cartesiana, de donde deriva la crisis actual de la teleología, cristalizada de forma paradigmática en el *postulado de la objetividad* de Monod. En sus *Principios de Filosofía*, Descartes califica de *arrogante* la investigación en torno a la causa final, que compete sólo a Dios y a la Naturaleza<sup>4</sup>. Por su parte, las afirmaciones de Spinoza en torno a la finalidad son precisas: “los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin, y aún sientan por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin determinado, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y el hombre para que lo adore a Él (...). Mas para mostrar ahora que la naturaleza no se ha prefijado ningún fin y que las causas finales no son, todas, sino ficciones humanas, no es menester muchas palabras”<sup>5</sup>.

En los siguientes apartados profundizaremos en esa *suposición común* en torno a la finalidad. Expondremos la teoría de la causalidad final enunciada

<sup>3</sup> TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996, p. 542.

<sup>4</sup> DESCARTES, René, *Principios de Filosofía*, I, 28.

<sup>5</sup> SPINOZA, Baruch, *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, I, Apéndice.

por Tomás de Aquino, a través de una visión descriptiva de algunos puntos de la *Suma teológica* I-II, qq. 1-6<sup>6</sup>, el libro tercero de la *Suma contra gentiles* y sus lugares paralelos.

Comenzaremos con la consideración de la finalidad en los agentes naturales a través de los enunciados básicos del principio de finalidad. Siguiendo el esquema de los textos tomistas, prestaremos especial atención al conocimiento del fin y al modo en que los agentes, tanto irracionales como racionales, se ordenan a su fin propio.

## 1. LA FINALIDAD EN LOS SERES NATURALES

### a. Todo obra por un fin

“Todo obra por un fin”<sup>7</sup> es la formulación básica del principio tomista de la causalidad final. Una de las experiencias comunes más frecuentes en torno a la finalidad es la posibilidad de prever el movimiento de los agentes naturales, por la determinación de sus efectos. En *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 2 Tomás de Aquino explica el principio de finalidad y define la causa final como causa primera a partir de esta experiencia:

“Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Aunque las primeras cuestiones de la *Summa Theologiae* I-II se refieren a la acción humana, hemos querido seguir este esquema también al tratar sobre la finalidad en los seres naturales.

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 2. Otros lugares donde Aquino enuncia el principio de finalidad son: *S. Th.* I, q. 5, a. 5, c.; q. 44, a. 4, c.; q. 105, a. 5, c., I-II, q. 1, a. 2; q. 17, a. 8, c.; q. 28, a. 6, c.; II-II, q. 45, a. 1, ad 1; *Contra Gentes* 3, 2; 3; *Super. Sent.* lib. 2, d. 1, q. 1, ad 2; *De malo*, q. 1, a. 1, c.; *In Physic.*, l. 21.8, n.5; *Expositio Posteriorum Analyticorum*, lib. 11. 16 n. 5; lib. 21. 8, n. 3.

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 2, c.

La causalidad final está a la base del movimiento, porque “nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto”; a la base de la noción de movimiento se encuentran las de acto y potencia.

Al estudiar la participación metafísica en la *Suma contra gentiles*, Julio Méndez explica que “la composición requiere una acción, de lo contrario permanecería sólo como posibilidad; esa acción procede del Acto Puro (...) la explicitación de la participación y de su consecuencia, la composición, muestran la exigencia de un principio de causalidad y la señalan a ésta como la ruta del metafísico”<sup>9</sup>.

Si la causa final es causa de la reducción de la potencia al acto, es capaz de explicar el movimiento. La reducción de la potencia está al centro de la noción tomista de causa final de tal modo que la negación de la composición del ente invalidaría la noción de causalidad; en concreto, la negación de la potencia excluiría la finalidad. Esto es claro a nivel de la operación y se constata, por ejemplo, en la filosofía de Sartre.

El existencialismo sartriano, deudor del dualismo cartesiano, afirma únicamente la positividad del ser, “no existe para él término medio entre el ser masivo, ser total, sin hueco ni fisura, y el no ser, podría decirse también ‘no ser total’ (...)”<sup>10</sup>. Esta doctrina excluye el límite, olvidando que la noción de potencia “es la única manera de rebasar racionalmente las antinomias del devenir”<sup>11</sup>. Al perder la noción de potencia, la doctrina sartriana pierde la finalidad y deriva en el sin-sentido de la existencia. No en vano Aristóteles pensaba que “aquellas doctrinas que identifican la potencia y el acto, intentan destruir algo importante”<sup>12</sup>.

Una de las realidades que se destruye al identificar el acto y la potencia, es la causalidad final. El sin-sentido sartriano de la existencia tiene que ver con esta destrucción. Pero negar la causa final no implica sólo la ininteligibilidad del movimiento, o el caos, sino que impide la operación misma.

---

<sup>9</sup> MÉNDEZ, Julio, *El amor como fundamento de la participación metafísica, Hemenéutica de la “Summa contra gentiles”*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Universidad católica de Salta, 1990, p. 79.

<sup>10</sup> DE FINANCE, Joseph, *Ensayo sobre el obrar humano*, Editorial Gredos, Madrid, 1966, p. 157.

<sup>11</sup> DE FINANCE, Joseph, *Ensayo sobre el obrar humano*, p. 158.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, 3, 1047 a 20. Sobre la noción de límite en relación con la causa final en Aristóteles y Tomás de Aquino cfr. ALVIRA, Rafael, *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona 1978, pp. 45-61.



De acuerdo con la doctrina tomista, la causalidad del fin no sólo actualiza la dirección del movimiento sino que hace posible la operación: “si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra”. La dirección del movimiento, el hecho de estar determinado a algo concreto, permite la operación del agente: hacer una cosa en lugar de otra.

Podría pensarse que el hecho de que un agente no esté inclinado a un efecto más que a otro no implica necesariamente que no pueda actuar, si no simplemente que no se puedan predecir sus efectos, que actúe caóticamente. Sin embargo, la doctrina tomista es explícita en este punto.

Veamos cómo aparece en *Contra Gentes* 3, 2, donde se repiten argumentos de *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 2:

- La determinación de la potencia manifiesta la finalidad;
- La causa final es necesaria porque es imposible que exista una serie infinita de acciones. Si existiese, como sería imposible alcanzar el infinito, el agente no comenzaría a obrar;
- Si los efectos no fuesen determinados, serían indiferentes para el agente y no podría obrar<sup>13</sup>.

La causa final es causa de la operación porque ningún agente obraría si su operación fuera un movimiento frustrado (este sería el caso si hubiera una serie infinita de operaciones); como ningún agente obraría si todos los efectos le fueran indiferentes, porque de la indiferencia no se sigue ningún

---

<sup>13</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* 3, 2: “Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. (...) Sed in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem (...) Non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in II Metaph., forma enim est agendi principium: neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra probatum est. Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem (...) Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatum quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret”.

efecto. Esta manera de entender la finalidad permite a Tomás de Aquino considerar el movimiento del agente –racional o no– como teleológico. El agente es tal sólo si hay una causa final que habilite su operación.

El texto de *Contra Gentes*, incluye también un argumento gnoseológico para justificar la necesidad de la causa final.

Al explicar la imposibilidad de una serie infinita de causas, Aquino se apoya en el segundo libro de la *Metafísica* de Aristóteles, donde, en opinión del Aquinate, este principio queda demostrado<sup>14</sup>. Como es conocido, en este libro Aristóteles expone la necesidad de buscar las causas últimas, negando la posibilidad de una serie infinita. Uno de los argumentos que da el Estagirita es la posibilidad de la sabiduría: el conocimiento de las causas no sería posible si las causas fueran infinitas<sup>15</sup>.

En el texto de *Contra Gentes*, Tomás glosa las ideas aristotélicas en torno a la posibilidad del conocimiento como argumento para explicar la necesidad de la causa final. Aquino señala que el conocimiento se da siempre en orden a entender algo, que a su vez lleva a entender otra cosa. Si esta serie fuera infinita, no intentaríamos conocer nada, porque sabríamos que no llegaríamos a ninguna verdad.

Con lo dicho, queda asentado el núcleo del principio tomista “todo obra por un fin”: el fin no solamente especifica la acción, sino que la hace posible. La finalidad se manifiesta ontológicamente en el operar; gnoseológicamente en la posibilidad de conocer.

<sup>14</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* 3, 2: “Non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in II Metaph., forma enim est agendi principium: neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra probatum est. Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem”.

<sup>15</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica*, II, 2, 994 a 1-11 y 994 b 20-30. El comentario tomista de este pasaje de la *Metafísica*, está en línea con *Summa Theologiae*, q. 1, a. 2, co y *Contra Gentes*, 3, 2 en lo que se refiere a la determinación de la potencia: “cum ei quod est infinitum conveniat hoc quod est nihil, sequitur per oppositum quod illud per quod est esse non sit infinitum, et quod “infinito”, idest materiae, non sit esse infinitum” (cfr. *In Metaphysicam*, n. 328).

### b. Todo se dirige al fin por su operación

La presencia o ausencia de la causa final no implica primariamente el orden y el caos respectivamente, sino el darse o no de la operación. Hemos visto que el Aquinate utiliza el argumento del movimiento al exponer la razón de causa final: si existiese un agente exento de teleonomía, no sería caótico sino inoperante.

La operación manifiesta la finalidad. Sin embargo, hay todavía una relación más profunda entre el fin y la operación. Cuando Tomás de Aquino se pregunta acerca de la naturaleza del fin del hombre en *Summa Theologiae* I-II, q. 2-3 –si es material, espiritual, creado, increado– concluye: “*necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio*”<sup>16</sup>. El agente obra por (porque hay) un fin, que permite la actualización de la potencia, pero al mismo tiempo la operación forma parte del fin.

La operación como modo de acceso al fin es una idea explícita en los textos tomistas:

“Así como en el intelecto providente existe una total semejanza del efecto que se realizara mediante la acción, así también, en el agente natural preexiste la semejanza del efecto natural, por la que se determina la acción a dicho efecto; por eso vemos que el fuego engendra fuego y que la oliva engendra oliva. Por lo tanto, así como el que obra de modo intelectual tiende mediante su acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra de un modo natural”<sup>17</sup>.

“Lo último por lo que una cosa se ordena al fin es su propia operación”<sup>18</sup>.

El agente accede al fin a través de la operación y no de cualquier operación si no de la que “preexiste” en él, es decir la que corresponde a su forma.

La determinación de la potencia, la tendencialidad, podría considerarse como la dimensión estática de la finalización<sup>19</sup>. La operación que actualiza la tendencia no es un mero proceso intermedio hacia el fin, sino que, como decíamos antes, en cierta forma lo constituye.

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 2, c.

<sup>17</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, 3, 2

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, 3, 22.

<sup>19</sup> Rafael Alvira explica de la potencia que “todo su ser es pura relación al acto, *relación que es finalidad desde el punto de vista de la potencia*, y a la que los diversos autores han llamado tendencia, amor, etc.” (ALVIRA, Rafael, *La noción de finalidad*, p. 132).

Esta idea parece clara en la doctrina tomista. Veamos algunos ejemplos:

“Último fin es el solo uso de la potencia, y no algo operado por la acción de la potencia; así como el último fin de la potencia visiva es la visión, y no, aparte de ésta, alguna obra operada a partir de la potencia”<sup>20</sup>.

“Las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto. Por eso, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y, de este modo, la operación es el fin de las cosas creadas”<sup>21</sup>.

En estos textos, Tomás identifica el fin con la operación (“último fin es el solo uso de la potencia”, “la operación es el fin de las cosas creadas”, “la forma tiene su razón de ser en la operación”) añadiendo un matiz al principio de finalidad.

El principio general “todo obra por un fin” se especifica al decir que todo agente se finaliza por su operación<sup>22</sup>. Tomás está indicando que la operación misma del agente es causa final, en cuanto dirige al fin y en cuanto finaliza, es decir, que de alguna manera el agente se causa a través de su operación. Evidentemente esta causalidad es de tipo muy distinto en los agentes racionales y los irracionales, pero en todos ellos la operación considerada como despliegue de la propia forma finaliza al agente.

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam* IX, 8, 1862.

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, c.

<sup>22</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 2, c: “Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a philosopho nominatur, in II de anima, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II de caelo. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse”; y *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 3, c: “Respondeo dicendum quod, cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quae requiruntur ad beatitudinem sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem. Per intellectum quidem, inquantum in intellectu praexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem, per realem habitudinem amantis ad amatum”.

Stephen Brock, en su libro sobre la teoría tomista de la acción, utiliza la noción de *actus* como ejemplo al tratar del equívoco analógico<sup>23</sup>. En su exposición, señala la dimensión final de la operación distinguiendo entre el proceso de reducción al acto y la reducción cumplida.

“Lo ‘perfecto’ es lo que no carece de nada, lo que llena su medida. Eso es así, aunque para el Aquinate, lo que principalmente es *juzgado* perfecto – a saber, una sustancia perfecta-, es precisamente lo que ha alcanzado su capacidad propia para operar; pues es entonces cuando una sustancia está totalmente desarrollada o madura. Pero en el caso de *actus*, el significado es la operación misma, o algo que tiene algún tipo de relación con la operación. Incluso cuando se refiere a la mera forma, *actus* conserva una cierta connotación de operación”<sup>24</sup>.

Brock termina este apartado señalando la importancia de entender la noción tomista de forma como partícipe de la naturaleza del acto, “en cuanto es principio y fin de la operación” para penetrar en la dimensión dinámica de lo real<sup>25</sup>.

Precisamente en la operación considerada como fin, no ya la tendencia sino la operación en cuanto acto, encontramos la dimensión dinámica del fin.

En la doctrina tomista, el fin es considerado según dos dimensiones: *finis cuius* y *finis quo*<sup>26</sup>, siguiendo la distinción aristotélica propuesta, entre otros lugares, en el *De anima*<sup>27</sup>. El *finis quo* corresponde al aspecto dinámico del fin y se trata de una noción fundamental para entender cómo el agente alcanza su fin a través de su operación. Por esta razón, nos parece pertinente derivar brevemente el análisis hacia la consideración del *finis quo* en la filosofía tomista.

<sup>23</sup> Cfr. BROCK, Stephen, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*. Herder, Barcelona 2000, pp 21-23.

<sup>24</sup> BROCK, Stephen, *Acción y conducta*, p. 22.

<sup>25</sup> Cfr. BROCK, Stephen, *Acción y conducta*, p. 23.

<sup>26</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8: “Finis dupliciter dicitur, scilicet cuius, et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus, et finis avari est vel pecunia ut res, vel possessio pecuniae ut usus”.

<sup>27</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, c. 4, 415 b 3.

*La dimensión operativa del fin: el finis quo*

La distinción de las dimensiones del fin –*finis cuius*, *finis quo*– es enunciada por Aristóteles, y retomada por Santo Tomás en once lugares: nueve de ellos en la *Suma teológica* I-II, uno en el comentario a la *Física* de Aristóteles, y uno en el *Comentario al Libro sobre el alma*<sup>28</sup>.

En *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8 Aquino explica:

“Como señala el Filósofo, en II Physic. y en V Metaphys., hablamos del fin de dos modos, a saber: *cuius* y *quo*; es decir, la cosa misma en la que se encuentra el bien (“*ipsa res in qua ratio boni invenitur*”) y su uso o consecución (“*usus sive adeptio illius rei*”). Por ejemplo: el fin del cuerpo grave es el lugar inferior, como cosa, y estar en el lugar inferior, como uso; y el fin del avaro es el dinero, como cosa, y su posesión, como uso”<sup>29</sup>.

Más adelante señala que todos los seres tienen el mismo *finis cuius* –el Sumo Bien– pero diferente *finis quo*, porque el hombre posee el fin último con su actividad propia (*cognoscendo et amando Deum*) y las criaturas irracionales lo poseen en cuanto participan de la semejanza divina (*in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt*)<sup>30</sup>. El *finis quo* es distinto en los seres racionales e irracionales precisamente por el distinto dominio que tienen sobre su operación.

En *Sent. De anima*, lib 2, lect 7, n. 8, Tomás introduce una distinción en el modo de entender el *finis quo*. En relación a la salud, por ejemplo, el *finis quo* puede entenderse como 1) el cuerpo teniendo salud (*subiectum habens id cuius causa agitur: corpus habens sanitatem*); 2) la operación en la que consiste el *finis cuius* para ese caso concreto (*calefacere corpus quia a calore habetur aequalitas complexionis, quae est sanitas*).

Este texto es particularmente interesante en el estudio de la dimensión dinámica de la finalización y nos parece que ayuda a comprender el principio “todo agente se finaliza por su operación”, porque propone la operación como constitutiva del fin.

<sup>28</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8, c.; q. 2, a. 7, c.; q. 3, a. 1, c.; q. 3, a. 8, ad 2; q. 5, a. 2, c.; q. 11, a. 3, ad 3; q. 16, a. 3, c.; q. 34, a. 3, c.; *In Physic.*, I, 2, lect. 4, n. 6; *Sent. De anima*, I, 2, lect. 7, n. 8.

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 8, c.

<sup>30</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 8, c.

El punto que nos interesa mostrar a través de estos textos es que la actividad del agente es necesaria no sólo como medio para conseguir el fin (el agente alcanza el fin *a través de* su operación: calentando el cuerpo, el cuerpo llegar a estar caliente) sino que la operación en sí misma forma parte del fin (estar caliente es el fin que se busca)<sup>31</sup>.

Una vez explicitado el contenido de la dimensión operativa del fin, sigamos el hilo de la explicación tomista sobre el modo en que los agentes se dirigen al fin por su operación.

### c. Conocimiento del fin en los seres naturales

Ya en el artículo 1 de la I-II, Aquino señala que hay dos modos distintos en los que el agente se dirige al fin por su operación, el deliberado y el no deliberado. En la cuestión 6, explica estos dos modos de acceso al fin a partir del conocimiento:

“Hay un doble conocimiento del fin: el perfecto y el imperfecto. Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin es el que consiste sólo en la aprehensión del fin, sin que se conozca la razón de fin y la proporción del acto con respecto al fin. Y este conocimiento del fin se encuentra en los animales irracionales mediante los sentidos y la estimación natural”<sup>32</sup>.

En el conocimiento de aquello que es fin, de la razón de fin y de la proporción entre el acto y el fin se cifran las diferencias entre lo natural y lo racional.

Al contar sólo con el conocimiento sensible, los agentes irracionales descubren la cosa que es fin, pero no alcanzan a aprehender ni la razón de fin, ni la proporción entre el fin y lo ordenado a él.

El objeto propio del conocimiento sensible es lo particular sensible. Pero el conocimiento de la razón por la que aquello a lo que un agente está incli-

<sup>31</sup> Es importante no perder de vista que la distinción *finis cuius-finis quo* se refiere a dos aspectos de un único fin. Esta distinción permite diferenciar la dimensión extrínseca del fin como objeto, de la dimensión intrínseca del fin como operación.

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6 a. 2 c.

nado es fin, supone captar una cualidad esencial de la cosa, que es inmaterial; así mismo, el conocimiento de la proporción entre el fin y lo ordenado a él implica la aprehensión de una relación. En ambos casos, es necesario un proceso de abstracción que supera el conocimiento sensible y la capacidad estimativa.

Al no captar la proporcionalidad entre el fin y lo ordenado a él, los seres irracionales no pueden deliberar sobre los medios para alcanzar el fin. Además, su dinamismo teleológico está limitado a los fines que pueden aprehender, es decir, a fines particulares<sup>33</sup>.

Cuando un animal descubre a otro como su presa, sólo lo capta como objeto que es fin. No aprehende la razón por la que esa cosa le atrae y tampoco la proporción entre sus acciones y el alcance de su presa. La limitación cognoscitiva a lo sensible, determina el modo en el que los agentes irracionales se dirigen al fin. Veamos la explicación del Aquinate.

#### **d. Ordenación al fin de los seres naturales**

De un conocimiento imperfecto se sigue una ordenación imperfecta: “*imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum*”<sup>34</sup>.

El conocimiento del fin determina la autonomía y la amplitud del movimiento. En el movimiento de los seres no cognoscentes la autonomía es nula, porque no hay conocimiento de ningún tipo; en los agentes irracionales, la autonomía es relativa, porque el conocimiento está limitado a ciertos aspectos.

Al ser incapaz de deliberación, el agente irracional se mueve necesaria e inmediatamente, “*subito movetur in ipsum*”, ante la presencia del fin. El conocimiento de aquello que es fin le permite moverse a sí mismo ante la presencia del fin, aunque no les es posible moverse por sí mismo, ya que el movimiento está determinado por sus inclinaciones naturales:

---

<sup>33</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a. 2 ad 3: “Unde non potest esse voluntas in his quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus, determinatus ad aliquod bonum particulare”.

<sup>34</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6 a. 2 c.



“Las cosas inanimadas se mueven por el fin, no como conociendo el fin, ni como moviéndose a sí mismas hacia el fin; sino que son dirigidas por otro, que les da su inclinación natural, como la saeta es dirigida a su fin por el saetero. Las cosas animadas irracionales conocen el fin y tienden a él por el apetito animal, y se mueven a sí mismas físicamente hacia al fin en cuanto tienen un cierto conocimiento de él, determinado por su inclinación natural. Por esto, están más en acto en cuanto agentes, pero en ninguna de ellas el conocimiento es libre”<sup>35</sup>.

En los agentes irracionales, el movimiento a un fin concreto resulta del conocimiento de la cosa que es fin; sin embargo, el apetito está ya determinado por su inclinación natural. De allí que Tomás de Aquino señale que se mueven *quasi ab alio mota*<sup>36</sup>, y en otro lugar compare en este punto el finalismo natural y el artificial, aplicando también al movimiento de los agentes irracionales el ejemplo de la saeta y el saetero que acabamos de citar<sup>37</sup>.

En relación a la ordenación de los seres naturales al fin último, Tomás afirma que todos los seres tienden al fin último, incluso aquellos que, careciendo de conocimiento intelectual, se ordenan sólo a fines particulares. La explicación apela a la serie de causas, y en último término a la causa última:

“Es evidente que la causa universal mueve las causas particulares, como el gobernador de una ciudad, que intenta el bien común, pone en funcionamiento con sus órdenes todos los oficios particulares de la misma. Por eso es necesario que todos los seres carentes de razón sean movidos hacia sus fines particulares por una voluntad racional que alcance el bien universal, es decir, la voluntad divina”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, l. 5, lect. 16 n. 14.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q. 1 a. 2 c.

<sup>37</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, 3, 24: “Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus”. Cfr. también *Contra Gentes* 2, 23: “Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem: ea enim quae intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa. Quod quidem in artificialibus patet: nam sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis”.

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q. 1 a. 2 c. Concluye también con esta idea el a. 2 de q. 2 de *Summa Theologiae* I-II: “ordinare in finem est eius quod seipsum agit in finem.

Los seres capaces de conocimiento sensible se mueven, pues, *a sí mismos* a fines particulares, a los que *son ordenados por* acción de la causalidad de una racionalidad última, a través de sus inclinaciones naturales. Por su parte, los seres que carecen de todo conocimiento, son movidos y ordenados totalmente al fin por la causa última; su finalización se manifiesta esencialmente en su forma. Todas las operaciones de los seres naturales, tanto las que les son propias por su género como aquellas necesarias para su especie, están ordenadas por la causalidad última a través de la forma sustancial<sup>39</sup>.

En conclusión, del conocimiento imperfecto del fin resulta una ordenación imperfecta: los seres irracionales, que no pueden aprehender lo universal, no se ordenan al fin último sino que son ordenados a él por otro. La ordenación operada en ellos es inmediata a la presencia del fin, que es siempre particular. Su operación es necesaria para alcanzar la perfección de su forma.

En los seres capaces de conocimiento sensible, la ordenación al fin es relativamente autónoma, porque son capaces de moverse a sí mismos, aunque de manera inmediata porque no pueden deliberar sobre el fin. En los seres que carecen de todo conocimiento la ordenación es absolutamente dependiente de un agente externo. En ambos casos, la forma determina la ordenación al fin, aunque el modo de alcanzarlo desde el punto de vista de la operación sea diverso.

## 2. LA FINALIDAD DE LA ACCIÓN HUMANA

### a. Conocimiento del fin en la acción humana

A partir de ahora y hasta el final del trabajo nos centraremos en el dinamismo del fin humano. En este apartado continuaremos sirviéndonos de las

---

Eius vero quod ab alio in finem agitur, est ordinari in finem. Quod potest esse irrationalis naturae, sed ab aliquo rationem habente” (*Summa Theologiae* I-II q. 2 a. 2 ad 2).

<sup>39</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 25, q. 1, a. 1, c.: “Omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliqua ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini”.

primeras cuestiones de la I-II, aunque introduciremos otras referencias a medida que nos adentremos en el tema.

Al tratar acerca del conocimiento del fin en los seres irracionales, vimos que su conocimiento es imperfecto porque, conociendo la cosa, no llegan al conocimiento de su razón de fin ni son capaces del juicio de proporcionalidad entre el fin y lo ordenado a él.

En el hombre este conocimiento es perfecto:

“Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional”<sup>40</sup>.

El hombre conoce, no sólo la cosa que es fin, sino también la razón por la cual esa cosa es fin para él y es capaz de conocer la proporcionalidad entre el fin y lo ordenado a él. Este conocimiento habilita en él operaciones fundamentales, exclusivas del dinamismo humano, como la deliberación y la elección.

De un conocimiento más perfecto se sigue una ordenación más perfecta. Tomás de Aquino considera la perfección cognoscitiva según la amplitud del objeto de conocimiento<sup>41</sup>. En el caso del hombre, la amplitud es infinita gracias a su peculiar facultad cognoscitiva.

Para comprender el conocimiento humano del fin, hace falta explicar no sólo la amplitud del objeto que el hombre conoce (las dimensiones del proceso de finalización que es capaz de aprehender) sino también a través de cuál de sus facultades intelectuales las conoce.

Se trata de un tema en discusión y al tratarlo aquí no pretendemos más que describir la teoría tomista.

El desarrollo de estas ideas podría llevar lejos si se toman en cuenta las implicaciones morales de la temática, incluidas en la reflexión tomista. El entramado de fines universales y particulares, y si estos son inquiridos por la razón o determinados por naturaleza, abre espacio a la discusión ética. La polémica de los últimos años acerca de la interpretación de la ley natural y

---

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2 c.

<sup>41</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2, c.

su relación con los intelectos especulativo y práctico<sup>42</sup> es interesante a este respecto, pero escapa al interés específico de nuestra investigación.

Nos centraremos en la sistematización del papel del intelecto especulativo y práctico en el conocimiento del fin siguiendo la doctrina tomista.

### *i) Conocimiento intelectual especulativo del fin*

En *Summa Theologiae* I-II, q. 3, Tomás expone la esencia de la bienaventuranza. En el artículo 1 presenta la distinción entre el *finis cuius* (la cosa que es fin) y el *finis quo* (la posesión del fin), explicando que a ambas dimensiones de la bienaventuranza se les llama fin último. Esta distinción es interesante al estudiar el conocimiento del fin, porque el *finis cuius* y el *finis quo*, aunque son dos dimensiones del mismo fin, constituyen dos objetos de conocimiento diferentes.

Además, hemos visto que la ordenación al fin es perfecta cuando se aprehende no sólo la cosa que es fin sino también la razón de fin y la proporción entre el fin y lo ordenado a él<sup>43</sup>. La perfección de conocimiento del fin por parte del hombre resulta de la aprehensión de tres objetos: la cosa que es fin; aquello por lo que es fin; y la proporción entre el fin y lo ordenado a él. En el conocimiento de la cosa que es fin se distinguen como objetos la cosa en sí y su posesión.

El intelecto especulativo conoce la cosa que es fin, su esencia, y su razón de fin, su bondad, consideradas en sí mismas<sup>44</sup>. Esta facultad tiene por objeto las verdades absolutas, que pueden ser conocidas separadamente por el intelecto aunque no estén separadas en la realidad<sup>45</sup>. De los tres objetos de

<sup>42</sup> Cfr. por ejemplo: RHONHEIMER, Martin, *La ley natural y razón práctica*, EUNSA, Pamplona 2000.

<sup>43</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 2 c.: “Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum”.

<sup>44</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad 9: “Verum et bonum se invicem circumcedunt, quia verum est quoddam bonum, et bonum omne est verum, unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum: sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus”.

<sup>45</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3, a. 3, c.: “Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est pure speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per

conocimiento que hemos mencionado, solo la cosa que es fin y su razón de fin pueden conocerse separadamente.

Los demás elementos –la posesión del fin (*finis quo*) y la proporción entre el fin y lo ordenado a él– no pueden ser objeto del intelecto especulativo, porque no pueden conocerse separadamente, consisten en el conocimiento de una relación. Sobre el conocimiento de la proporción entre el fin y lo ordenado a él trataremos en el siguiente apartado; del conocimiento de la posesión nos ocuparemos enseguida.

## ii) *El conocimiento habitual del fin*

La posesión del fin es una operación. De acuerdo con la doctrina tomista, el acceso intelectual a las operaciones se da a través del conocimiento habitual<sup>46</sup>: un conocimiento que no es intencional –como lo es el conocimiento de la esencia de las cosas, objeto propio del intelecto especulativo– sino que es el conocimiento de un acto; el conocimiento de nuestros actos en referencia al sujeto intelectual<sup>47</sup>.

Tomás de Aquino no desarrolla sistemática ni exhaustivamente la doctrina del conocimiento habitual, pero algunos de sus textos muestran esta intuición<sup>48</sup>.

---

scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse”.

<sup>46</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 2, ad 2.: “habitus sunt praesentes in intellectu nostro, non sicut obiecta intellectus (quia obiectum intellectus nostri, secundum statum praesentis vitae, est natura rei materialis, ut supra dictum est); sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit”.

<sup>47</sup> Es interesante como referencia la interpretación del conocimiento habitual en Tomás de Aquino desarrollada por Leonardo Polo. Cfr por ejemplo: POLO, Leonardo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

<sup>48</sup> Además de los textos comentados en este capítulo, cfr. por ejemplo: *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3, c.: “et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere”; q. 78, a. 1: “Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens (...) secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem”; *Summa Theologiae*, I-II, q. 51, a. 2, c.: “Invenitur autem

En *Summa Theologiae*, I, q. 87, al hablar del conocimiento de los hábitos, del acto del entendimiento y del acto de la voluntad, Tomás distingue entre el conocimiento del objeto de la facultad y el conocimiento del acto de la facultad.

Hablando del hábito señala que el conocimiento de la posesión del hábito “se adquiere por la misma presencia del hábito” y que el conocimiento de la naturaleza del hábito “se obtiene por medio de una laboriosa investigación”<sup>49</sup>.

Respecto al entendimiento señala “es distinto el acto por el que el entendimiento conoce la piedra del acto por el que entiende que la conoce”<sup>50</sup>.

Sobre el acto de la voluntad concluye: “el entendimiento conocerá el acto de la voluntad tanto al percibir su acto de querer como al conocer la naturaleza de dicho acto”<sup>51</sup>.

---

aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivae virtutis procedunt a vi appetitiva secundum quod movetur a vi apprehensiva repraesentante obiectum, et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum propositionem per se notam”; *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3: “visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cujuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentiis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere”; *De veritate*, q. 1, a. 9: “secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, iam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in Lib. de causis, quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa”.

<sup>49</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 2, c.: “Necesse est quod per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit se producere actum proprium habitus; sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitus, ex consideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente”.

<sup>50</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 3, ad 2.: “Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem, et sic inde”.

<sup>51</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 4, c.: “Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et inquantum aliquis percipit se velle; et inquantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et per consequens naturam eius principii”.

Con estas distinciones, Tomás explica un tipo de conocimiento cuyo objeto no es la naturaleza de las cosas, sino la operación de la facultad.

Este punto introduce una idea importante en la consideración de la unidad del conocimiento humano y de la naturaleza del fin: el conocimiento intelectual especulativo no es suficiente para conocer el fin del hombre porque el fin no es un objeto exclusivamente externo a nosotros mismos. Aunque parezca de Perogrullo decirlo así, el hombre tiende igualmente a la cosa que es bien y a su posesión.

La bidimensionalidad del fin incluye un elemento objetivo externo al hombre –*finis cuius*– y un elemento objetivo-subjetivo –*finis quo*– que, en el caso del hombre, es producto de la iniciativa personal por la operación libre, ya que cada hombre posee los fines que quiere.

El conocimiento habitual capta la operación por la que el hombre posee el fin. Este conocimiento juega un papel central en la comprensión de la unidad de la acción humana –tema urgente en la reflexión filosófica contemporánea<sup>52</sup>– porque da cuentas de la dimensión dinámica del fin, de la posesión personal del fin por parte del agente.

En la doctrina del conocimiento habitual Tomás no sigue el aristotelismo, sino que busca inspiración agustiniana:

“Aristóteles llevó a cabo una metafísica y un estudio del hombre en su dimensión psicológica e intelectual, pero en ningún momento puso en marcha un estudio del hombre como sujeto. El conocimiento es abordado por él como quien estudia una actividad, pero no como quien estudia un sujeto.

Por eso Tomás de Aquino sitúa el estudio del conocimiento de sí mismo dentro de la línea agustiniana (...) El hombre no comparece a la luz de los primeros principios, sino a la luz de un conocimiento habitual por el que

---

<sup>52</sup> “Lo que está en discusión en la filosofía moderna es el tema de la libertad, el tema del sujeto” (POLO, Leonardo: *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 198). Polo, piensa que la noción de conocimiento habitual puede hacer progresar la filosofía, liberándola de la dicotomía sujeto-objeto que hemos estado intentando superar durante siglos: “la filosofía moderna no ha podido afrontar el tema de la intersubjetividad por orientarse a la búsqueda de la certeza. La certeza condena al sujeto a la soledad, pues yo no puedo estar cierto más que de lo que aparece ante mí, distinto de mí, sin ser mi réplica. Es el dualismo cartesiano, que ha determinado los planteamientos posteriores” (POLO, Leonardo, “Libertas transcendentalis”, *Anuario Filosófico*, 26 (1993) 703-716, p. 715.

su esencia se encuentra en cierto modo presente a su esencia de un modo intelectual”<sup>53</sup>.

El conocimiento de la posesión personal del fin es el conocimiento de la operación del hombre en relación a sí mismo como sujeto. No se trata del conocimiento de la naturaleza del acto de poseer, sino del conocimiento de un hombre poseyendo, de la posesión como acto de un hombre concreto.

Antes de terminar este apartado, nos permitimos una breve digresión de tipo cultural, que nos parece ilumina la importancia de la consideración del conocimiento habitual en el contexto de la unidad de las acciones humanas.

Charles Taylor, en su intento por subrayar la subjetividad de la operación humana, señala que “una gran parte de la filosofía más penetrante del siglo XX ha estado encaminada a refutar esa imagen del sujeto desvinculado”. Con “desvinculado” se refiere al intento de objetivar las facetas del ser en la ontología del sujeto, “como si fuéramos por naturaleza agentes separables de todo lo que nos es meramente dado: una alma desencarnada (Descartes) una capacidad puntual para autorrehacer (Locke) un puro ser racional (Kant). La postura va, por tanto, revestida del más fuerte aval ontológico, por así decirlo (...) Lo que es importante destacar es que esto no es sólo una visión equivocada del hacer humano, sino que no es en absoluto necesaria como soporte de la razón y la libertad autorresponsables”<sup>54</sup>.

Esta visión, con la que acordamos parcialmente, invita a una mayor consideración de la dinamicidad del hombre por su razón y su libertad. El acuerdo es parcial porque nos parece que la escisión con la ontología no es necesaria a este propósito. Precisamente, la consideración del fin es una de las vías a través de las cuales la determinación e indeterminación de la libertad humana aparecen conciliadas, como intentaremos mostrar con esta investigación. Concretamente, nos parece que la noción de conocimiento habitual contribuye a profundizar en la naturaleza del *finis quo*, la dimensión subjetiva y dinámica de la finalización humana.

Hemos dicho ya que el intelecto especulativo tiene por objeto el *finis cuius*, la cosa que es fin y su razón de fin, pero no puede conocer el *finis quo*, la posesión del fin. En cuanto operación de un sujeto, el *finis quo* es

---

<sup>53</sup> MURILLO, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1998, 209-210.

<sup>54</sup> Cfr. TAYLOR, Charles, *Fuentes del yo*, p. 536.



objeto del conocimiento habitual, cuyo objeto son las operaciones personales.

Para completar el estudio del conocimiento humano del fin, pasemos a ver cómo se conoce la proporción entre el fin y lo ordenado a él, tercero de los elementos necesarios para el conocimiento perfecto del fin.

### *iii) Conocimiento intelectual práctico del fin*

“Intellectus practicus differt a speculativo fine”<sup>55</sup>: mientras que el intelecto especulativo busca conocer verdades absolutas, el intelecto práctico busca conocer en orden a la operación, se dice siempre en relación con algún acto.

La relación entre el fin y lo ordenado a él no es absoluta, sino que está basada en la proporcionalidad del bien. Esta proporción no depende exclusivamente de la constitución ontológica de los extremos (el fin y lo ordenado a él) sino que está sujeta a circunstancias espacio temporales y a la libertad del sujeto. No puede, por tanto, ser objeto del conocimiento especulativo, porque no pueden estudiarse separadamente.

En *De veritate*, q. 3, a. 3, ad 9, como vimos, Aquino explica que el intelecto especulativo puede tener por objeto el bien siempre que se trate de la naturaleza del bien en sí y no del bien como apetecible, como fin del movimiento, que es objeto del intelecto práctico. Al aplicarse a conocer la proporcionalidad entre el fin y lo ordenado a él, el hombre busca ordenar su operación.

A través del conocimiento intelectual práctico, el agente conoce propiamente la finalidad, es decir, la tendencia de lo ordenado al fin hacia el fin por la apetición del bien<sup>56</sup>. El conocimiento práctico no implica la ordenación efectiva al fin, que corresponde a un acto de la voluntad pero muestra que esa ordenación es posible.

Como sucede con el conocimiento intelectual especulativo y el conocimiento habitual, tampoco el conocimiento práctico es suficiente para conocer el finalismo humano en su totalidad. Para llegar a este conocimiento,

<sup>55</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 3, a. 3, c.

<sup>56</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 9, a. 1, ad 2.: “Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientes vel nocivi, non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III *De anima*”.

hace falta la interacción del intelecto especulativo, que capta la cosa que es fin y su razón de fin; el conocimiento habitual, que capta la operación por la que el agente posee el fin; y el conocimiento práctico, por el que el hombre conoce la proporcionalidad entre el fin y lo ordenado a él en orden a la acción.

Antes hemos dicho que la ordenación al fin está en función del conocimiento; ahora que hemos pasado a través del modo en el que el hombre conoce el fin a través de sus distintas facultades intelectuales, estamos en condiciones de ver qué tipo de ordenación se sigue de ese conocimiento perfecto del fin.

#### **b. Ordenación humana al fin**

La perfección del conocimiento del fin resulta de la aprehensión de la razón de fin y de la proporción entre el fin y lo ordenado a él. Esta proporción no es absoluta –se trata de una proporción entre singulares, circunstancial, como se ha visto– lo que abre espacio a la libertad del agente.

De este conocimiento perfecto se sigue una ordenación perfecta al fin, es decir, que una vez aprehendido el fin y habiendo deliberado sobre los medios, la voluntad decide si moverse o no hacia ese fin<sup>57</sup>.

Según la doctrina tomista, el papel de la voluntad respecto al fin consiste en tres actos: el querer simple, la intención y el disfrute<sup>58</sup>. En este apartado nos centraremos en el primero de ellos, por la relación que tiene con la posesión del fin. Sobre la intención no trataremos específicamente, de la fruición hablaremos en el tercer capítulo. No nos detendremos tampoco en los actos que versan sobre los medios.

El objeto del querer sólo puede ser el fin: como acto de la voluntad, el querer debe versar sobre su objeto propio, es decir lo bueno y buscado por sí, que sólo es el fin<sup>59</sup>. Los medios interesan al querer sólo en cuanto en ellos y por ellos consigue el fin.

<sup>57</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 6, a. 2, c.: “Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri”.

<sup>58</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 8, pr.: “Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet velle, frui et intendere”.

<sup>59</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 8, a. 2, c.: “Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et

Este primer punto es interesante. Vimos que uno de los elementos del conocimiento perfecto del fin es conocer la proporción entre el fin y lo ordenado a él. Este conocimiento permite distinguir el acto por el que el hombre se ordena al fin y el acto por el que se ordena a los medios<sup>60</sup>. De hecho, a diferencia de los seres irracionales, el hombre puede querer el fin y no querer los medios, aunque siempre que quiera los medios lo hace en función del fin.

Este modo de ordenación supone, por una parte, una jerarquía en la operación humana, porque sólo el fin se quiere de modo absoluto, los medios se quieren de modo relativo en cuanto ordenados al fin. Por otra parte, implica la apertura de un espacio temporal entre el querer del fin y el querer de los medios<sup>61</sup>, donde se abre lugar al dominio personal en la elección de los medios. En el animal, por ser uno solo el acto de inclinación al fin y a los medios, una vez aprehendido el fin la ordenación es inmediata y lineal, como hemos visto.

En *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, Tomás explica cómo se da el movimiento de la voluntad al querer de los medios y del fin. El Aquinate señala que se puede estar en potencia de dos modos: en cuanto obrar o no obrar; y en cuanto hacer esto o lo otro. Se requiere una causa para el ejercicio del acto y otra para su determinación. En el primer caso, se trata de una moción por parte del sujeto, en el segundo de una moción por parte del objeto<sup>62</sup>.

Sigamos el razonamiento del Aquinate. La moción del sujeto depende del fin, porque todo agente obra por un fin. En el caso de las facultades humanas, sus fines están comprendidos como bienes particulares en el bien en general y el bien en general –que se identifica con el fin– es el objeto propio

---

volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem”.

<sup>60</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 3, c.: “Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur, uno modo, absolute secundum se; alio modo, sicut in rationem volendi ea quae sunt ad finem”.

<sup>61</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 3, c.: “Et quandoque praecedat tempore, sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea, deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum ut sanetur”.

<sup>62</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1, c.: “Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus”.

de la voluntad. La potencia que tiene un fin universal (como es el bien para la voluntad), mueve a obrar cuando quiere a las potencias que versan sobre fines particulares<sup>63</sup>. Es por esto que, en cuanto al ejercicio, la voluntad mueve a las demás potencias.

Por esta misma razón, la voluntad se reduce también a sí misma de potencia a acto, se auto-mueve en sentido propio, cuando en virtud del amor al fin se mueve al amor de los medios<sup>64</sup>, que son bienes particulares. Vimos antes que en el caso del hombre el amor del fin no implica necesariamente el amor de los medios<sup>65</sup>, por lo tanto, cuando la voluntad se reduce del amor al fin al amor de lo ordenado al fin lo hace porque quiere.

A diferencia de lo visto sobre la ordenación al fin de los seres irracionales<sup>66</sup>, este movimiento hacia los medios puede no ser inmediato a la presencia del fin, porque el dominio de la voluntad sobre el ejercicio de su propio acto supone que, aprehendiendo el fin, no se mueva a él necesariamente<sup>67</sup>.

Como se ve, en lo que se refiere al ejercicio del acto –la moción subjetiva– el querer del hombre depende de su voluntad.

Respecto a la moción objetiva, el objeto mueve en cuanto determina la especie del acto, como principio formal. Tomás explica que, siendo el ser y la verdad –objetos del entendimiento– el primer principio formal, la inteli-

---

<sup>63</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 9, a. 1, c.: “Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus”.

<sup>64</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 3, ad 3: “Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, et a seipsa. Sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti, a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis”; y a. 4, c.: “ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem”.

<sup>65</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 3, ad 3: “Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem”.

<sup>66</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6 a. 2 c.: “Voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum”.

<sup>67</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 8, a. 3, c.

gencia mueve la voluntad, presentándole su objeto<sup>68</sup>. Sin embargo, la presencia del objeto presentado por la inteligencia, no implica que la voluntad lo quiera y esto por dos razones:

Por un lado, el movimiento de las pasiones puede hacer aparecer como bueno algo malo, y en este sentido el apetito sensitivo puede mover la voluntad por parte del objeto<sup>69</sup>. Este movimiento, no teniendo por fin un bien, sería un movimiento frustrado desde el punto de vista del *finis quo*.

Por otro lado, por el dominio que la voluntad tiene del ejercicio de su acto (cualquiera puede dejar de pensar en una cosa y por lo tanto no quererla<sup>70</sup>).

Sin embargo, hace falta precisar que la voluntad está determinada por su objeto, se mueve a él necesariamente, si el bien que se le presenta es un bien absoluto. Esto se explica porque “el motivo suficiente de una potencia es sólo el objeto que posee totalmente la cualidad de tal motivo”<sup>71</sup>, y éste es el caso del bien absoluto respecto a la voluntad.

Frente a un objeto que no es totalmente bueno, la voluntad no se mueve necesariamente<sup>72</sup>, porque puede ser aprehendido como mal en lo que tiene de no bueno. La voluntad se dirige a los bienes particulares escogiendo algún aspecto de ellos. Este punto es de capital importancia en la configuración del fin personal, porque la elección de aspectos particulares de los bienes que no son absolutos va determinando la posesión personal del fin en cada hombre.

---

<sup>68</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1, c.: “Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut presentans obiectum suum”.

<sup>69</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 2, c.: “Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem”.

<sup>70</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 2, c.: “Voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud”.

<sup>71</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 2, ad 1: “Sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum quod totaliter habet rationem motivi”.

<sup>72</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 10, a. 2, c.: “Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud”.

Sin embargo, frente a un objeto totalmente bueno parece que la voluntad tendría que moverse necesariamente. En este caso, la ordenación humana al fin sería semejante a la de los seres irracionales: lineal e inmediata. Este supuesto es tratado por Tomás de Aquino en la q. 6 del *De malo* y lo desarrollaremos en el segundo capítulo al tratar más específicamente de la libertad como modo de finalización.

En resumen, la ordenación humana al fin es siempre jerárquica, indeterminada en la elección de los medios, auto-motriz como agente próximo -lo que resulta en operaciones personales-, y movida por un principio externo a través de la forma recibida por el agente.

La forma humana es indeterminada; su indeterminación es constitutiva de su determinación misma<sup>73</sup>, pero no se trata de una indeterminación puramente negativa, de falta de ser, sino la indeterminación de la forma específica por relación a los individuos en que se realiza<sup>74</sup>, y por lo tanto, condición que permite la personalización del fin.

Una vez expuesta la perfección de la ordenación del hombre al fin, su amplitud operativa gracias al conocimiento perfecto de las dimensiones de la finalidad, que permite la deliberación y la ordenación voluntaria al fin, pasemos a ver de qué modo el fin se hace presente en las operaciones humanas.

---

<sup>73</sup> DE FINANCE, Joseph, *Ensayo sobre el obrar humano*, p. 245.

<sup>74</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, art. unic.: “Unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa”.

## II

### LA ACCIÓN HUMANA DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL FIN

Hemos visto que todo agente alcanza su fin a través de su operación y que, en el caso del hombre, la tendencia al fin a través de la operación tiene unas características particulares de perfección. Veremos ahora de qué modo el fin se hace presente en la operación.

Dentro de las distinciones que Tomás de Aquino desarrolla sobre la operación humana, hay una especialmente relevante desde el punto de vista del fin: la distinción, tomada de la filosofía aristotélica, entre acciones inmanentes y transitivas.

Al tratar esta distinción, nos interesan particularmente dos cuestiones: la naturaleza de estos dos tipos de acción y cómo el fin se hace presente en el sujeto a través de ellas. El análisis de estos aspectos nos permitirá identificar el papel del fin en la unidad de la acción humana.

Para tratar la primera cuestión abordaremos la naturaleza de estas acciones atendiendo a su carácter de fin y medio; a su unidad y al modo en el que las conocemos. La segunda cuestión la estudiaremos a partir de las nociones de libertad y eficacia.

#### 1. LA ACCIÓN DESDE SU OBJETO Y SU FIN

##### **a. Fin y medio en las acciones transitivas e inmanentes**

En los textos tomistas es clara la distinción de las acciones transitivas e inmanentes desde el punto de vista del fin. En las operaciones transitivas la acción termina fuera del sujeto, mientras que en las inmanentes permanece en él:

“Hay dos clases de operaciones, según enseña el Filósofo: una que permanece en el agente y le perfecciona, como el sentir, el entender y el querer; otra que termina en algo exterior y perfecciona al efecto producido por ella misma, como el calentar, el cortar y el edificar”<sup>1</sup>.

El artículo 6 de la cuestión 8 del *De veritate* expresa la distinción casi en los mismos términos, pero añade un ejemplo que es, a nuestro modo de ver, sugerente. Al decir que la operación transeúnte es aquella que pasa del agente a una cosa exterior, la compara al acto de iluminar; mientras que a la acción inmanente, que permanece en el sujeto perfeccionándolo, la compara al acto de lucir<sup>2</sup>.

Tanto iluminar como lucir consisten en dar luz; pero el iluminar tiene por término el objeto iluminado; mientras que el lucir tiene por término el sujeto que luce. En ambos casos hay un efecto, pero sólo en el primero se puede hablar de eficiencia. “No hay aquí oposición entre dos producciones, sino entre lo que es esencialmente producción o eficiencia, y lo que no lo es del todo, al menos en su razón formal: la separación no es espacial, sino ontológica”<sup>3</sup>. La separación tiene que ver con el producir el término de la acción.

Para que sea posible la producción de un término exterior al agente, la acción y su fin tienen que ser distintos; entonces la acción tiene un carácter medial entre el sujeto y el fin de la acción: “la acción que pasa a algo exterior, es medio entre el agente y el sujeto que recibe la acción. Pero la acción que permanece en el agente no es realmente algo intermedio, sino sólo según nuestro modo de entender, porque, realmente, hay una unión entre el sujeto y el objeto”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, 2, 1.

<sup>2</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8 a. 6 c.: “Respondeo dicendum, quod duplex est actio. Una quae procedit ab agente in rem externam, quam transmutat; et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem externam, sed stat in ipso agente ut perfectio ipsius; et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu; unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu; et similiter non illuminat”.

<sup>3</sup> LANGEVIN, G., “L’action immanente d’après S. Thomas d’Aquin”, *Laval Théologique et Philosophique*, 30 (1974) 252-253.

<sup>4</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 1, ad 3.: “Actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente non est realiter medium inter agens et obiectum”.



La acción transeúnte –*realiter media inter agens et subiectum recipiens*– consiste en el proceso de producción del término de la operación. Una vez producido el fin, la acción termina; el medio ya no hace falta. La relación de finalidad entre el agente y la acción podría expresarse en términos de objetivo o propósito: construyo *para, en orden a*.

La acción inmanente, en cambio, no tiene carácter de medio –*non est realiter medium inter agens et obiectum*– sino de fin<sup>5</sup>. La acción inmanente no media entre el agente y su objeto, sino que es la unión del agente y el objeto<sup>6</sup>. Refiriéndose al entender, Tomás explica: “del hecho de que lo entendido se haga una misma realidad con quien entiende, deriva el entender, casi como si fuera un efecto distinto de ambos”<sup>7</sup>.

La finalidad de las acciones inmanentes no puede expresarse en términos procesuales, como es posible hacer en el caso de la acción transitiva, porque no hay un proceso sino una acción cumplida. La relación de finalidad entre el agente y la acción puede expresarse sólo describiendo de la acción misma: veo, entiendo, quiero, etc.

Es interesante en este sentido la descripción que hace S. Brock sobre el modo de expresar los actos elícitos de la voluntad, según su carácter de completo e incompleto, porque ayuda a esclarecer el carácter medial o final de las operaciones. Entre los actos del querer un fin –querer simple, intención y disfrute– y los actos de querer los medios –deliberación, elección y uso–

<sup>5</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicam*, l. 1, lect. 12, n. 6: “Quaedam vero operationes animae sunt in ipso operante manentes, sicut intelligere et velle. Et huiusmodi operationes sunt fines”.

<sup>6</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1. c.: “In actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti”. Cfr. también: *Summa Theologiae*, I, q. 27, a. 1, ad. 2: “Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu”; q. 54, a. 1. ad 3: “Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum, realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente”.

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 54, a. 1, ad 3. “Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque”.

sólo el disfrute y el uso pueden considerarse actos completos, porque existen junto a sus fines<sup>8</sup>.

En base a esta distinción, la acción transitiva puede decirse incompleta, porque no existe junto con su fin; y la inmanente puede considerarse completa porque es concomitante con él<sup>9</sup>. Esta caracterización ayuda a ver que la acción transitiva, necesita de algo distinto de la acción misma (el término de la acción) para cumplirse; mientras que la acción inmanente, está completa desde que se realiza, no necesita de nada externo a sí misma para cumplirse.

A partir del carácter medial o final de las operaciones transitivas e inmanentes es posible ver de qué tipo es su unidad interna.

#### **b. Unidad en las acciones transitivas e inmanentes**

Dijimos que en las acciones transitivas la acción es un medio para conseguir el fin. La eficacia se da sólo si el objeto y el fin están separados. La unidad consiste en un conjunto progresivo: *a través* del objeto (construyendo) se consigue el fin (haber construido). El objeto de la acción y su fin nunca están unidos aunque se reclaman el uno al otro. En este sentido, podríamos decir que las acciones transitivas son de alguna manera fragmentarias, desde el punto de vista de la relación objeto-fin.

Por su parte, la acción inmanente consiste en la concomitancia del objeto y del fin<sup>10</sup>. La acción resulta de la unión del sujeto en acto y el fin en acto, la unidad sujeto-fin es el principio del acto en el que consiste la acción<sup>11</sup>. La unidad de la acción inmanente es constitutiva de la acción misma.

<sup>8</sup> Cfr. BROCK, Stephen, *Acción y conducta*, p. 224. Brock explica: “nadie responde a la pregunta ‘que haces?’ con un ‘estoy queriendo un helado’ o ‘estoy teniendo la intención de ir a la tienda’; pero uno puede responder perfectamente: ‘estoy usando el teléfono’ o ‘estoy disfrutando una novela’” (cfr. *ibid.*).

<sup>9</sup> A esto se refiere la distinción aristotélico-tomista de estas acciones como imperfectas y perfectas: “*motus ibi non sumitur secundum quod est actus perfecti, idest existentes in actu*” (*Summa Theologiae*, q. 58, a. 1, ad 1). Cfr. también ARISTÓTELES, *Metaphysica*, IX, c. 7, 1048 b 18 y ss.

<sup>10</sup> Cfr. Por ejemplo: *Summa Theologiae* I, q. 54 a. 1 ad 1: “*cum dicitur quod intellectus agens est sua actio, est praedicatio non per essentiam, sed per concomitantiam*”.

<sup>11</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8 a. 6 co: “*Oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens, et intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere*”. Sobre las

La unidad sujeto-fin de la acción inmanente es de enorme importancia para comprender la unidad de la multiplicidad operativa, porque da la clave sobre el tipo de unidad en base a la cual se relacionan de manera última las operaciones humanas.

En las operaciones inmanentes la unidad está limitada a la presencia del acto (a la concomitancia del sujeto y el fin en acto), es decir, la unidad sujeto-fin dura mientras dure el ejercicio de la operación. Sin embargo, veremos cómo en los hábitos, que preceden de las operaciones inmanentes, se reproduce en cierta forma la unidad sujeto-fin en la que consiste la acción inmanente<sup>12</sup>. Desarrollaremos esta idea al tratar específicamente sobre los hábitos en el próximo capítulo.

Atendiendo a lo que hemos considerado sobre el conocimiento del fin en el primer capítulo, veamos ahora cómo también desde el punto de vista gnoseológico se manifiesta la distinta relación de las operaciones transeúntes e inmanentes con el fin: su carácter medial o final; su fragmentariedad o su unidad interna.

### c. El conocimiento en las acciones transitivas e inmanentes

A partir de lo visto sobre el carácter medial y final de las operaciones inmanentes y transitivas, es posible ver que el fin de cada una se conoce de manera distinta.

El fin de las operaciones transitivas se aprehende al conocer la proporcionalidad del fin y lo ordenado a él, que es objeto del intelecto práctico<sup>13</sup>. Este

---

consecuencias gnoseológicas del suponer que hay en la operación 'algo más' que esa unión, ver, por ejemplo: COLLADO, Santiago, *Noción de hábito*, pp. 156-158.

<sup>12</sup> “La operación inmanente es, a su manera, un medio, no lo más alto en absoluto en el hombre. La inmanencia no es lo más íntimo ni lo más radical. Pero de ella se sigue siempre una mejora o un empeoramiento. Y esa vinculación a una consecuencia que la supera, señala también su dignidad. La operación inmanente está abierta hacia arriba y hacia abajo, suficientemente enraizada para dirigir la práctica y dar paso al enriquecimiento interior” (POLO, Leonardo, *Sobre la existencia cristiana*. EUNSA, Pamplona 1996. p. 118).

<sup>13</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 9, a. 1, ad 2: “Sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientes vel nocivi, non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III ‘De anima’”. Cfr. también *De veritate*, q. 3, a. 3, c.: “Aliqua ergo cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter.

conocimiento pone en relación el fin con la operación como medio para alcanzarlo.

El ejercicio del conocimiento práctico permite al agente racional distinguir el acto por el que se ordena al fin, del acto por el que se ordena a los medios<sup>14</sup>. De este modo, conociendo el fin, puede elegir diversos medios, que tienen valor para él en cuanto le permiten alcanzar lo que quiere, pero que no busca en virtud de sí mismos. El conocimiento del fin en las acciones transitivas no versa sobre la operación propiamente dicha, sino sobre su carácter medial, sobre su ordenación al fin.

El caso de las operaciones inmanentes es distinto. El fin de las operaciones inmanentes es, como dijimos, la acción misma. En este tipo de acciones no hay propiamente medios y por lo tanto no hay una proporcionalidad entre el fin y lo ordenado a él, sino más bien una conmensuración.

El conocimiento en estas acciones no es de orden práctico sino que se trata del conocimiento de un acto: el acto de posesión del fin en el que consiste la acción inmanente. Como vimos en el primer capítulo, el conocimiento del acto corresponde al conocimiento habitual, que se produce por la sola presencia del acto. Así lo explica Tomás de Aquino hablando del conocimiento que el hombre tiene de sí:

“Respecto al conocimiento habitual, afirmo que el alma se ve por su esencia, o sea, que por estar su esencia presente a sí, puede proceder al acto de conocimiento de sí misma, del mismo modo que, por tener el hábito de alguna ciencia, en virtud de la presencia del hábito, uno puede percibir todo aquello que subyace a dicho hábito. Para que alguien perciba que tiene alma y atienda a lo que ocurre en ella, no requiere de hábito alguno, si no que basta para esto la sola esencia del alma, que está

---

Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma”.

<sup>14</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 8, a. 2, c.: “Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia, nominat simplicem actum illius potentiae, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem”.

presente a la mente, pues de ella proceden los actos en los que se percibe a sí misma actualmente”<sup>15</sup>.

El conocimiento habitual capta la actualidad de la conmensuración del sujeto y el objeto con el fin. No hace falta un conocimiento en orden a la acción porque cuando puede conocerse, la acción ya está teniendo lugar. Este conocimiento posibilita la aprehensión de la unidad de la acción humana, permite al hombre *conocer que tiene alma y atender a lo que ocurre en ella*, es el conocimiento del acto del agente actuando.

Si en las acciones inmanentes el conocimiento sólo es posible cuando la acción ya está teniendo lugar, ¿qué sucede con la capacidad de distinguir el acto por el que el sujeto se dirige al fin, del acto por el que se dirige a lo ordenado a él? Esta distinción deriva del conocimiento de la proporcionalidad y es característica de la perfecta ordenación al fin de los seres racionales, según vimos. Es decir, si no hay un conocimiento de la proporcionalidad, sino del acto que se da de manera inmediata por concomitancia y conmensuración, ¿qué papel juega la libertad de elección en la acción inmanente? De esto trataremos en el siguiente apartado.

## 2. LA ACCIÓN DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL SUJETO

Al comenzar este capítulo hemos dicho que nos interesaba estudiar la acción desde el punto de vista de su objeto –tema del apartado precedente– y desde el punto de vista del sujeto, cuestión que abordaremos ahora.

Lo que nos interesa averiguar es el modo en que el fin se hace presente en el sujeto a través de las operaciones transitivas e inmanentes. Especial atención merece el tratamiento de algunos aspectos de la libertad y de la unidad personal, que nos acercan al punto central de la investigación<sup>16</sup>.

Dijimos que el sujeto de la acción transitiva delibera sobre los medios y elige los que quiere. Su acción es personal –única– porque no está determinado en la elección de lo ordenado al fin; de cierta manera el juicio de proporcionalidad entre fin y los medios personaliza su acto.

---

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8, c.

<sup>16</sup> Al tratar sobre la ordenación humana al fin expusimos el núcleo de la doctrina tomista de la libertad de ejercicio y de especificación. En este apartado retomaremos algunos aspectos en la medida en que iluminan la comprensión del *finis quo*, no nos interesa una explicación exhaustiva de estas dos dimensiones de la libertad en la doctrina tomista.

Por su parte, el sujeto de la acción inmanente no delibera sobre los medios porque en la acción inmanente no hay medios. No hay por tanto un juicio de proporcionalidad. Hemos visto que Aristóteles consideraba la acción inmanente una acción perfecta, en cuanto cumplida, completa; sin embargo, no se da en ella la deliberación, que es uno de los elementos de la perfecta ordenación al fin.

Hasta ahora, hemos considerado la deliberación como signo de perfección y como manifestación de libertad ¿El hecho de que en la acción inmanente no haya deliberación sobre los medios hace que estas acciones sean “menos libres” que aquellas en las que el sujeto decide cómo quiere alcanzar su fin?

Consideremos, por ejemplo, el amor al bien absoluto. En el primer capítulo hemos visto que frente a un objeto que no es totalmente bueno, la voluntad no se mueve necesariamente<sup>17</sup>, porque puede preferir uno de los distintos aspectos que se presentan como buenos ¿Qué sucede ante un objeto absolutamente bueno si no hay medios que elegir ni aspectos menos buenos entre los que preferir?

Tal es el caso tratado por Tomás de Aquino en la sexta objeción de la cuestión 6 de *De malo*:

“El acto de toda potencia tiene que ser según su objeto propio; como el acto de la visión no puede darse sino sobre lo que es visible. Pero el objeto de la voluntad es el bien. Por lo tanto, la voluntad no puede querer sino lo bueno y no puede elegir entre lo bueno y lo malo”<sup>18</sup>.

¿Podemos seguir considerando perfecta una acción humana en la que no hay una elección libre de lo bueno o lo malo? Veamos la respuesta del Aquinate.

En un primer momento, Tomás de Aquino parece excluir la libertad cuando señala que la voluntad se mueve necesariamente ante el bien absoluto<sup>19</sup>. Sin embargo, en seguida explica lo que quiere decir:

<sup>17</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 10, a. 2, c.: “Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud”.

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, arg. 6.

<sup>19</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, c.: “Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem”.

“Digo necesariamente en cuanto a la especificación del acto, porque la voluntad no puede querer lo contrario; pero no lo digo en cuanto al ejercicio del acto, porque uno puede no querer pensar en la felicidad, porque los mismos actos del intelecto y de la voluntad son actos particulares”<sup>20</sup>.

Éste es el punto central de la explicación de la libertad en la doctrina tomista y es la condición de posibilidad de una vida personal y unitaria. La voluntad nunca se mueve necesariamente en cuanto al ejercicio del acto: actúa cuando quiere y simplemente porque quiere. Esta dimensión de la libertad corresponde a una moción del sujeto<sup>21</sup> y por eso es particularmente interesante en el estudio de la dimensión subjetiva del fin.

La deliberación en este caso no es acerca de los medios en relación al fin sino del sujeto en relación al fin. No se delibera sobre el objeto de la acción, sino sobre el querer del sujeto en relación a la acción. Comenzamos aquí a ver más claramente la dimensión personal de la finalización humana.

#### a. La libertad como modo de finalización

*Ultimum per quo res unaquaeque ordinatur ad finem, est eius operatio*<sup>22</sup>. En el último apartado del primer capítulo explicamos cómo el hombre se ordena al fin por la operación libre, pero no dijimos cómo el fin se hace presente en el hombre por esa operación, cómo se da *de hecho* la finalización.

Se dice que algo está *finalizado* cuando posee efectivamente el fin. Como perfección de la naturaleza, el *finis quo* (la posesión del fin) es común a todos los seres irracionales. Sin embargo, Tomás de Aquino explica que el caso del hombre es diferente<sup>23</sup>, porque aunque comparte el *finis cuius* con los seres irracionales (el bien absoluto); su *finis quo* es propio.

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, c.

<sup>21</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 1, c.: “Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo”.

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, 3, 22.

<sup>23</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 8, c.: “Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur

Según el Aquinate el *finis quo* de los agentes racionales no es sólo diverso del de los irracionales, sino distinto para cada hombre. Al menos así parece deducirse de *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a. 8 c.:

“El hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, y esto no lo consiguen las otras criaturas, que logran el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, porque existen, viven o incluso conocen”<sup>24</sup>.

La participación de la semejanza con Dios manifestada en el existir, la vida y el conocimiento de los seres irracionales no consiste en una acción personal. El *finis quo* de las criaturas irracionales es común a todas ellas porque deriva de una condición recibida. El hombre, en cambio, consigue el fin conociendo y amando, acciones personales de las que él como individuo es sujeto. Su *finis quo* depende de esas acciones y en este sentido podemos decir que su fin es personal, no compartido con ninguna otra criatura. El Aquinate es más explícito sobre este punto en otros lugares.

Veamos dos textos: *Summa Theologiae* I-II, q. 5 a. 2 c. y q. 71, a. 4, c.

En *Summa Theologiae* I-II q. 5 a. 2 c. Tomás explica que el *finis cuius* – el fin como objeto y como causa– es el mismo para todos, porque sólo hay un bien máximo; pero el *finis quo* es particular a cada hombre, porque un hombre puede poseer el fin más perfectamente que otro:

“La diferencia se da en la fruición del fin: en cuanto a la consecución o fruición de este bien, uno puede ser más bienaventurado que otro, pues cuando más disfruta de este bien, más bienaventurado es”<sup>25</sup>.

Tenemos aquí una primera respuesta sobre el contenido personal del *finis quo*: un hombre puede disfrutar más que otro. Disfrutar de algo es una consecuencia de la posesión del fin, es, en cierta forma, una consecuencia pasiva por parte del sujeto. El hombre no decide disfrutar, sino que disfruta “a pesar suyo”, si posee el fin.

El elemento “activo” señalado por Aquino en este texto es la disposición al fin: “Ahora bien, sucede que uno puede disfrutar de Dios más perfecta-

---

de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irracionales”.

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a. 8 c.

<sup>25</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II q. 5 a. 2 c.



mente que otro, porque está mejor dispuesto u ordenado a su fruición. Y de acuerdo con esto, uno puede ser más bienaventurado que otro”<sup>26</sup>.

Disfruta más el que está mejor dispuesto al disfrute del fin. La disposición al fin es voluntaria y forma parte de los tres aspectos en los que consiste la operación perfecta: objeto, hábito y delectación<sup>27</sup>. Es, de hecho, el único aspecto voluntario de la operación perfecta.

En el segundo texto (*Summa Theologiae* I-II, q. 71, a. 4, c.), Tomás aborda la especificidad de la operación humana desde su carácter impredecible:

“El hábito en el alma y la forma en la cosa natural se han diversamente. Pues la forma natural produce necesariamente la operación que le es conveniente: de ahí que no pueda darse simultáneamente el acto de la forma contraria con la forma natural; como no puede darse el acto de enfriamiento al mismo tiempo que el calor; ni con la ingravidez, el movimiento de descenso al mismo tiempo, a no ser fortuitamente por la violencia de un agente exterior. En cambio, el hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre *lo usa cuando quiere*”<sup>28</sup>.

La forma natural “produce necesariamente la operación que le es conveniente” mientras que “el hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre *lo usa cuando quiere*”.

Aquino está hablando aquí de la libertad de ejercicio, que permite al hombre usar su facultad cuando le parece. En este contexto Tomás compara el hábito en el alma con la forma en la cosa natural. En ambos casos hay una inclinación a ciertas operaciones convenientes, pero en el caso de los seres racionales la forma como inclinación no basta para producir la operación.

La operación que dirige el agente irracional al fin está determinada por su forma; la forma humana, en cambio, está abierta a la determinación operativa personal a través de la libertad de ejercicio.

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 5 a. 2 c.: “Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad eius fruitionem. Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse”.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 38 q. 1, a. 2 co.: “Finis autem proprius uniuscuiusque rei, per quem finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio. Unde est finis rationalis naturae, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quae est propria naturae illi. Sed perfectio operationis in tribus consistit; scilicet in obiecto, habitu et delectatione”.

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 4, c.

El hombre utiliza sus hábitos cuando quiere y forma los hábitos que quiere. Este dinamismo implica el dominio de la propia potencia operativa, su auto-orientación al fin por su operación<sup>29</sup>.

Stephen Brock explica esta idea de manera sintética al tratar sobre el uso de las facultades humanas en su crítica a la interpretación de la fuente de la dignidad personal propuesta por John Crosby<sup>30</sup>. Luego de exponer las razones por las que piensa que la unicidad de la persona humana que existe como si no hubiera otra persona no es fuente de su dignidad personal, Brock expone su propia idea, en la que prevalece la explicación teleológica y particularmente la posesión del fin:

“La idea es muy simple. Siendo libre, una persona es capaz de tener el bien. El primer bien que el hombre está en condiciones de tener es el bien que es él mismo. Entender esto es entender que él es fin en sí mismo. Él “pertenece a sí mismo”. No es simplemente para uso de otros. *Liber est causa sui* (Aristóteles, *Metaph.*, l. 1, lect. 2, 982b 26).

Si esto es correcto, entonces el hecho de que una persona sea fin en sí no tiene nada que ver con el hecho de que pueda o no haber otros iguales a ella. Ser fin en sí misma significa, no que es única dentro de una categoría, sino que pertenece a sí misma. Esto deriva de su naturaleza. Es en este sentido que ella es ‘incomunicablemente ella misma’. Más que una cuestión de cómo se ve en relación a otros es una cuestión de cómo se relaciona con su propio bien. Su ser es de tal manera que su bien –y antes que nada ella misma– es tener, no sólo ser para otro (claramente, es también para otro). Y ésta, creo, es la razón por la que se dice que no puede ser reemplazada”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> “En la medida en que el hombre ejerce la relación medio-fin es dueño de su conducta práctica desde sus operaciones inmanentes, y dueño de estas últimas desde las virtudes. Ser dueño de la práctica y de las propias operaciones, lo que es posible precisamente porque el hombre vive según la relación medio-fin, es el primer significado de la libertad. Ser libre, es decir, ser dueño de los propios actos, es imposible para el hombre si no establece relaciones de medio-fin, si no subordina unos niveles a otros. La capacidad de tener, vista sintéticamente, en definitiva significa libertad. Esta es la noción de libertad que Aristóteles expone en varios lugares” (POLO, Leonardo, *Sobre la existencia cristiana*, p. 106).

<sup>30</sup> Cfr. BROCK, Stephen, “Is uniqueness at the root of personal dignity? John Crosby and Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 69 (2005) 173-201.

<sup>31</sup> BROCK, Stephen, “Is uniqueness at the root of personal dignity?”, p. 196.

Estas ideas, leídas en el contexto de la finalización que nos ocupa y concretamente en el del contenido del *finis quo*, explican qué quiere decir que la posesión que el hombre tiene del fin es exclusiva a cada uno: el *finis quo* es personal en la medida en que cada hombre se posee a sí mismo. Esta posesión se manifiesta en la totalidad de su operación libre.

Nos parece que esta dimensión personal de la finalización humana fundamenta la unidad dinámica de su acción. Por unidad dinámica entendemos una unidad esencial a la facultad operativa, que toma en cuenta lo permanente de la identidad personal y la diversidad de las experiencias humanas. Esta será la tesis que desarrollaremos en el tercer capítulo.

Siguiendo el orden de los textos que hemos comentado, podemos concluir diciendo que el hombre se finaliza a sí mismo por su operación de manera personal según su disposición al fin, de la que hace uso cuando quiere y como quiere, configurando a través de sus elecciones el contenido de su *finis quo*, la posesión de su propia persona a través del uso de su potencia operativa. Consideramos que esta posesión funda la unidad de su acción.

Para terminar el estudio de la acción desde el punto de vista de la consecución del fin por parte del sujeto, pasemos a exponer las condiciones en las que, según Tomás de Aquino, el agente consigue efectivamente el fin al que tiende.

#### **b. La eficacia como logro del fin**

Es claro que una acción es eficaz cuando consigue su fin, pero no es siempre claro es cuál es el fin que la voluntad debe conseguir para ser eficaz.

El asunto se presenta de manera distinta si pensamos en acciones transitivas o inmanentes. En el caso de las acciones transitivas, parece que la eficacia se verifica con la producción del término de la acción; mientras que la acción inmanente parece ser siempre eficaz. La explicación de Tomás de Aquino ofrece algunos matices.

La q. 20 de la I-II y la d. 40 del libro 2 del *Comentario al Libro de las Sentencias*, están dedicadas al acto de la voluntad y su relación al fin<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> El contexto en el que Tomás de Aquino expone estas ideas es moral: tanto el artículo 4 de la q. 20 de la I-II como en *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 40, a. 3, versan sobre si el acto externo añade algo de bondad o malicia a la bondad o malicia de la voluntad; sin embargo, el

Dos argumentos teleológicos estructuran la respuesta del a. 4 de la q. 20 de la I-II: si se toma la bondad del acto como recibida de la voluntad tendiendo al fin, entonces el acto exterior no añade bondad o malicia a la voluntad; si en cambio se habla de la bondad del acto exterior según la materia y las circunstancias, el acto exterior se relaciona con la voluntad como término o fin, y en este caso añade bondad o malicia en cuanto la perfección de toda inclinación o movimiento es la consecución del fin.

En la segunda parte de la respuesta, señala que la voluntad es perfecta cuando consigue el fin o llega a su término; por el contrario, no es perfecta cuando, teniendo la oportunidad de hacerlo, no lo consigue<sup>33</sup>.

*Opportunitate data* –cuando es posible– señala el texto de la I-II, pero cuando no es posible, el defecto en la perfección del objeto exterior es involuntario (*simpliciter involuntarium*), la voluntad sigue siendo perfecta, eficaz, porque el defecto es sólo del acto exterior.

Aquino tiene en cuenta la supremacía de la perfección del acto –la voluntad no es igual de perfecta antes del acto que cuando está en acto<sup>34</sup>– y en este sentido señala que el acto exterior añade algo a la perfección de la voluntad, “como el término del movimiento completa el movimiento”, cuando el acto exterior se considera término o fin.

Sin embargo, en *Super sent.*, d. 40, l. 2, a. 3, explica que la bondad del acto exterior es según la bondad de la voluntad, mientras que la bondad de la voluntad le corresponde esencialmente. En este texto Aquino utiliza los mis-

---

razonamiento del Aquinate, en éste como en otros textos en los que trata la perfección de la voluntad, es metafísico. Cfr también: *Contra Gentes*, 3, 92, *De veritate*, q. 8 a. 2, arg. 3.

<sup>33</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 20 a. 4 c.: “Si loquamur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem (...) Si autem loquamur de bonitate actus exterioris quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis. Et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur si posset; defectus perfectionis quae est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarium. Involuntarium autem, sicut non meretur poenam vel praemium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de praemio vel de poena, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum”.

<sup>34</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 20 a. 4 c.

mos argumentos teleológicos que en *Summa Theologiae* I-II, pero en este caso subraya la perfección de la voluntad como libertad:

“Como el acto exterior se compara a la voluntad como a su objeto, se deduce que el acto exterior tiene la bondad del acto interior de la voluntad, no según lo ejercido, sino según lo que se intenta y se quiere hacer, porque la bondad de lo ejercido depende del acto interior de la voluntad. En cambio, la bondad del acto interior de la voluntad depende de la propia voluntad, en cuanto la voluntad domina su acto”<sup>35</sup>.

Nótese la importancia que Aquino da a la intención, el querer y el uso –el dominio de la voluntad sobre su acto– en la determinación de la perfección de la voluntad<sup>36</sup>.

En este punto, Aquino incluye una idea que será clave en nuestro próximo capítulo. Al explicar de qué manera el acto exterior no añade bondad al acto de la voluntad, nos dice:

“Quien tiene una voluntad perfecta, merece lo mismo haciendo un acto bueno que otro, o haciendo un solo acto o muchos. Su voluntad permanece perfecta en cualquier caso”<sup>37</sup>.

Cuando se trata de la perfección de la voluntad en sí misma, es decir, cuando la voluntad es perfecta independientemente del acto exterior, entonces la multiplicidad de acciones no añade perfección. La razón es que la voluntad es perfecta porque está en acto y el acto es fuente de unidad operativa<sup>38</sup>.

En el caso de que la voluntad no pueda realizar la acción exterior involuntariamente, la voluntad sigue estando en acto a través del acto de uso, que

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 40, q. 1, a. 3, c.

<sup>36</sup> El tema de la perfección de la voluntad humana es complejo. Un tratamiento detallado del tema exigiría tomar en cuenta la dimensión moral e incluir la reflexión teológica: un desarrollo de este estilo supera el objetivo de nuestra investigación, que intenta ceñirse al análisis metafísico. Para una perspectiva moral cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2004.

<sup>37</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 40, q. 1, a. 3, c.

<sup>38</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8, a. 10 c.: “Quia efficacia rei in operando est ex hoc quod est in actu, inde est quod omnis virtus quanto est magis unita, tanto est efficacior ad operandum; et ideo quanto aliqua virtus est altior, tanto invenitur ex paucioribus operari, quae tamen ad plura se extendunt”. Cfr. también: *In libros Sententiarum*, l. 1, d. 40, q. 1, a. 2, c.

es el acto por el que la voluntad se aplica a ejecutar la acción elegida. Es precisamente el acto de uso lo que hace que la voluntad humana sea eficaz<sup>39</sup>.

J. F. Wippel expone la relación entre el acto de uso y la eficacia en su tratado sobre Metafísica tomista. Aborda la explicación de las acciones transitivas e inmanentes en Tomás de Aquino desde los predicamentos. Después de mostrar varios textos tomistas para apoyar la idea de que ambas acciones residen en el sujeto, concluye: “para Tomás, la acción es un predicamento distinto de la pasión. Por lo tanto debe incluir un modo de ser accidental diferente. Si esto es así, podemos entender por qué Tomás se refiere a él diciendo que está presente en el agente como en su sujeto. Este modo de ser – la acción– no es reducible a la moción producida por el agente que actúa. Quizás es este aspecto el que Tomás tenía en mente cuando se refiere a la operación como la actualidad de un poder operativo”<sup>40</sup>, la actualidad del uso, que es el poder operativo último de la voluntad.

La eficacia de la voluntad entendida de esta manera tiene una fuerza particular cuando se aplica a las acciones inmanentes. La eficacia de la acción inmanente se da simple y totalmente cuando ésta se cumple en la voluntad. Una acción inmanente eficaz produce hábitos, a través de los cuales la voluntad puede ejercer su libertad, con una libertad personal<sup>41</sup>. Libertad y eficacia se encuentran en el hacerse del hombre y en cierta forma la eficacia facilita el ejercicio de la libertad, a través de los hábitos. Desde esta perspectiva de libertad personal, entramos en el estudio de la unidad dinámica de la acción humana a partir de la dimensión posesiva de la acción inmanente.

<sup>39</sup> “The value of the will is in its efficacy, and this is exercised through the act of use, which has the act of what is used as its end and proper effect. It is because the will is ‘naturally’ efficacious that it is what makes you good or bad. Otherwise, it would be useless, or harmless” (BROCK, Stephen L., “What is the Use of Usus in Aquinas’ Psychology of Action?”, en *Moral and Political Philosophies in The Middles Ages*, B. Bazan / E. Andujar / L. Sbrocchi (eds.), vol. II, Ottawa 1995, 654-664).

<sup>40</sup> WIPPEL, John F.: *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press, Washington 2000, pp. 227-228: “For Thomas action is a distinct predicament from passion. Hence it must involve a distinctive accidental mode of being. If so, we can understand why Thomas refers to it as inhering in the agent as in its subject. This mode of being –action– is not reducible to the motion which is produced by the acting agent. Perhaps is this aspect that Thomas has in mind when he refers to operation as an actuality of an operative power”.

<sup>41</sup> Cfr. POLO, Leonardo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial, Madrid 1997<sup>2</sup>, p. 152.

### III

#### LOS HÁBITOS COMO DISPOSICIÓN AL FIN ÚLTIMO

Hemos comenzado el trabajo a partir del principio tomista de la causalidad final “todo obra por un fin”. A continuación, hemos pasado a considerarlo desde la causalidad eficiente y formal, “todo agente alcanza su fin por su operación y obra en virtud de su forma”. Hemos seguido la distinción tomista de operaciones inmanentes y transeúntes para explicar el modo en que el fin se hace presente en el agente y hemos concluido que el fin se hace presente de manera personal, porque la posesión del fin por parte del hombre –su *finis quo*– se da según su disposición y resulta de su autodeterminación.

Hemos prestado particular atención a las acciones inmanentes por su carácter final y completo, que da luces sobre la unidad de la operación humana, y hemos introducido los hábitos como resultado de esas operaciones

En este capítulo avanzaremos un paso más hacia la comprensión de la unidad de la acción humana a través del estudio de la dinámica que existe entre la posesión personal del fin (los hábitos) y el fin último del hombre.

Dedicaremos la primera parte a exponer la relación de los hábitos con la libertad. Partiremos de la noción de disposición como elemento individualizador de la posesión del fin<sup>1</sup>, a través de la teoría tomista de las pasiones y los hábitos<sup>2</sup>. Luego nos centraremos en el hábito como principio de operaciones.

---

<sup>1</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 5 a. 2 c.: “Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est”.

<sup>2</sup> Sobre las nociones de hábito y pasión y la disposición del sujeto al fin cfr. por ejemplo: *Summa Theologiae* I-II, q. 59 y 60; *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 24, q. 2, a. 2; *De veritate*,

## 1. PASIONES Y HÁBITOS EN RELACIÓN CON EL FIN

### a. La pasión como disposición del sujeto

En la respuesta a la cuestión 6 del *De malo*, Tomás de Aquino expone las tres formas en las que la voluntad tiende a un bien que no es perfecto<sup>3</sup>. Este texto es especialmente interesante para explicar la personalización del fin del hombre a partir de su disposición.

Después de afirmar que la voluntad se mueve hacia el bien particular prefiriendo un aspecto de él, sea porque la razón le muestra un aspecto como más importante o porque alguna circunstancia interna o externa le hace preferir un aspecto sobre otro, el Aquinate señala el tercer modo en que la voluntad tiende al fin:

“En un tercer modo, por la disposición del hombre, en cuanto según el Filósofo, “según cada uno es, así le parece el fin”<sup>4</sup>. Por eso, la voluntad del que está airado se mueve hacia algo de modo distinto a quien está tranquilo, porque lo que es conveniente para uno no lo es para otro; de la misma manera que la comida es tolerada distintamente por quien está sano y por quien está enfermo”<sup>5</sup>.

“Según cada uno es, así le parece el fin”: esta afirmación ilumina un contenido metafísico interesante. El texto hace referencia a la disposición como elemento individualizador en la percepción del fin. Un mismo objeto puede presentarse distintamente a voluntades distintamente dispuestas –sea por naturaleza o por propia decisión– y según esa distinta percepción motivar elecciones diferentes<sup>6</sup>.

---

q. 20 a. 2 c.; *De malo*, q. 6. Por razones metodológicas, nos limitaremos a la consideración del hábito como virtud, dimensión habitual que promueve unidad operativa.

<sup>3</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, c.: “Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum philosophum, qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro”.

<sup>4</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1114 a 32 s.

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, c.

<sup>6</sup> Veremos que esta dinámica se comprueba también en la configuración del fin último del hombre: según cada uno es, tal es su fin.



El razonamiento continúa distinguiendo la disposición natural y la disposición libre<sup>7</sup>. Nos interesa aquí lo que dice sobre la disposición libre, que es la que corresponde a los hábitos y las pasiones.

Las disposiciones libres son aquellas que no mueven necesariamente la voluntad y pueden ser removidas por ella con mayor o menor dificultad<sup>8</sup>. Estas disposiciones provienen de los hábitos y las pasiones, y nos inclinan a percibir más fácilmente un aspecto del bien particular sobre otros.

Las pasiones pueden ser removidas más fácilmente que los hábitos. La mayor o menor dificultad para remover una disposición tiene que ver con la posesión del fin. Cuando se posee establemente un fin, es más difícil remover la disposición hacia ese fin.

En la pasión entendida en su sentido propio –cuando algo es sacado de su disposición natural<sup>9</sup>–, no hay posesión del fin. La pasión es efecto de una acción transitiva, que modifica la voluntad pero no permanece en ella; la pasión no consiste en una posesión y por eso puede ser removida fácilmente<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, c.: “Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem remove, ut sibi non videatur aliquid sic, ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non iudicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus”.

<sup>8</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, c.: “facilius tamen removetur passio quam habitus”.

<sup>9</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 97, a. 2, c.: “Passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis, in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam”. Sobre la pasión en sentido impropio, cfr. también *In II De anima*, lect. 11, n. 367: “cum autem habitualiter sciens, fit speculans actu, non mutatur de contrario in contrarium, sed proficit in eo quod iam habet (...) Additur enim ei perfectio secundum quod proficit in actu. Aut si dicamur alterari et pati, erit aliud genus alterationis et passionis non proprie dictae”.

<sup>10</sup> “La pasión es el acto en que una sustancia se comporta como receptiva de un efecto. Este acto no es ninguna actividad, sino, precisamente, mera pasividad, receptividad en ejercicio, no meramente en potencia” (MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 2002,

La pasión es un efecto del agente en el paciente<sup>11</sup>, produce un movimiento físico. Veamos cómo la pasión dispone la voluntad al fin.

Existen tres formas en las que una disposición se relaciona con aquello a lo que dispone:

“La disposición se relaciona triplemente con aquello a lo que dispone. A veces es lo mismo y está en el mismo sujeto: así la ciencia incoada se dice ser disposición para la ciencia perfecta. A veces está en el mismo sujeto, pero no es lo mismo: así el calor es disposición para la forma del fuego. Mas a veces ni es lo mismo ni está en el mismo sujeto: como ocurre en aquellas cosas que se relacionan mutuamente de modo que por una se llegue a la otra, v. gr., la buena imaginación es disposición para la ciencia, que está en el entendimiento”<sup>12</sup>.

La disposición producida por la pasión corresponde al tercer tipo, el de la disposición que ni es lo mismo de aquello a lo que dispone ni está en el sujeto, y sin embargo se relaciona con la voluntad de modo que la dispone en su movimiento al fin.

La disposición tiene lugar cuando la pasión entra en relación con la voluntad:

“Si denominamos pasiones en absoluto a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces pertenece a la perfección del bien humano que aun las mismas pasiones sean moderadas por la razón. Puesto que el bien del hombre consiste en la razón como en su raíz, tanto más perfecto será este bien cuanto pueda extenderse a más cosas pertenecientes al hombre”<sup>13</sup>.

La pasión dispone doblemente la voluntad en relación al fin. Por un lado, por redundancia, es señal de intensidad en el movimiento de la voluntad; por

---

p. 434). La recepción que se da en la pasión es receptividad transitiva, opuesta a la receptividad inmanente que se da en la actividad.

<sup>11</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 26, a. 2, c.: “Passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens, nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam”.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 74, a. 4, ad 3.

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 24, a. 3, c.

otro, cuando el hombre elige ser afectado por la pasión, la pasión ayuda la voluntad a obrar más prontamente hacia el fin<sup>14</sup>.

Es interesante que en este punto Tomás de Aquino incluye una referencia a la unidad de la acción humana. Cuando explica que el hombre puede elegir ser afectado por la pasión, señala que esto perfecciona al hombre porque le dirige al fin de una manera más íntegra: “puesto que el bien del hombre consiste en la razón como en su raíz, tanto más perfecto será este bien cuanto pueda extenderse a más cosas pertenecientes al hombre”<sup>15</sup>.

La integración libre de la operación del apetito sensible en el movimiento de la voluntad al fin es fuente de unidad de la acción y origen de una posesión personal del fin. La voluntad elige ser afectada por las pasiones que quiere y esta elección modifica el modo en el que cada hombre se dirige al fin<sup>16</sup>.

La pasión puede, pues, disponer la voluntad inclinándola a dirigirse intensa y prontamente al fin, si el sujeto elige dejarse afectar por ella. En este sentido, Tomás señala que se trata de una disposición voluntaria.

<sup>14</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 24, a. 3, ad 1: “Passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem, laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo”.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 24, a. 3, c.: “Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem”.

<sup>16</sup> Tomás explica esta idea al contestar si el amor es una pasión o un hábito: “cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor et passio, proprie quidem, secundum quod est in concupiscibili; communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate” (*Summa Theologiae* I-II, q. 26, a. 2, c.). El amor es pasión –recepción transitiva– en cuanto inhiere en la voluntad, pero es hábito –posesión– cuando es asumido por la razón en el movimiento de la voluntad al fin.

## b. El hábito como disposición

La segunda forma de disposición a la acción es el hábito<sup>17</sup>. Tomás de Aquino trata el hábito desde distintos puntos de vista.

En el discurso hacia la unidad dinámica de la acción, la consideración del hábito es de suma importancia. Esta noción es la respuesta tomista a quienes acusan al Aquinate, y a Aristóteles, de sostener una teleología fijista<sup>18</sup>.

Comencemos por ver la definición que Tomás de Aquino da del hábito como disposición.

En I-II, q. 49, a. 1 Tomás cita la definición aristotélica de hábito, que retomará varias veces a lo largo de las 6 cuestiones de la I-II dedicadas a este tema: “dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*, que *el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa*”<sup>19</sup>. En I, q. 87. a. 2 había apuntado que “el hábito es, en cierto modo, un término medio entre la pura potencia y el puro acto”<sup>20</sup>.

Tenemos aquí dos de los tres elementos que nos interesa identificar acerca de la naturaleza del hábito en este apartado: el hábito capacita al hombre para disponerse a sí mismo y tiene un estatuto ontológico particular, situado entre la indeterminación de la potencia y la determinación del acto.

Que el hábito sea necesario al hombre para disponerse a sí mismo hacia su fin requiere una justificación: la disposición de uno mismo corresponde a la forma; si existe la forma, el hábito no parece necesario. Por otro lado, la potencia parece ser principio suficiente del acto, si es así, no hace falta el hábito como instancia intermedia entre acto y potencia. Estos dos argumentos

<sup>17</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 6, c.

<sup>18</sup> “Se dice que el finalismo de Aristóteles es fijista, como se comprueba en su cosmología, que es una física cualitativa, un universo terminado según las esferas celestes y la circularidad de los movimientos perfectos (...) Esta apreciación está muy extendida en los historiadores de la filosofía de cierta época; por ejemplo, Heimsoeth, sostiene que la filosofía clásica es una preparación de la moderna y ésta un perfeccionamiento de aquélla a través de una mayor agilización dinámica. No me parece cierto. La noción de hábito es justamente la exclusión del fijismo de principio. Esta noción se olvida en la época moderna” (POLO, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento II*, EUNSA, Pamplona 1985, p. 215).

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 1, c.: “Philosophus, in V *Metaphys.*, dicit quod habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud”.

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 87. a. 2, c.: “Habitús quodammodo est médium inter potentiam puram et purum actum”.

corresponden a las dos primeras objeciones del artículo 4 de la q. 49 en la que Tomás de Aquino se pregunta si es necesario que existan los hábitos.

La respuesta recoge el tercero de los elementos que nos interesa señalar: el hábito resulta de la libertad del agente. La respuesta de este artículo se centra sobre la libertad y la teleología y consiste en una explicación de las condiciones necesarias para que un sujeto pueda disponerse a algo<sup>21</sup>. Las condiciones son tres:

“Primera, que el sujeto que se dispone sea distinto de aquello a lo que se dispone, y así esté respecto de ello en relación de potencia a acto”.

Es decir, sólo los sujetos compuestos de acto y potencia son susceptibles de disposición, hace falta ser perfectible para ser sujeto de hábitos.

“Segunda, que lo que está en potencia para otra cosa, pueda ser determinado de muchas maneras y para diversos fines”.

Es decir, por ejemplo, que los seres materiales, determinados a una única operación no tienen capacidad de disponerse a algo distinto, están ya especificados por naturaleza.

“Tercera, que a disponer al sujeto a uno de aquellos modos para los que está en potencia concurren muchos elementos, que puedan conmensurarse de diversas maneras y el sujeto resulte así bien o mal dispuesto para la forma o para la operación”.

Este tercer punto es muy interesante. El sujeto de la disposición debe estar no sólo abierto a la perfección a través de una gama de operaciones opcionales, sino que su tendencia debe ser en cierta forma positivamente indeterminada<sup>22</sup>. Por eso dice Tomás de Aquino que la disposición es el “orden

---

<sup>21</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 4, c.

<sup>22</sup> “La indeterminación de la naturaleza no es falta de ser o indeterminación puramente negativa. Es la indeterminación de la forma específica por relación a los individuos en que se realiza” (DE FINANCE, Joseph, *Ensayo sobre el obrar humano*, Editorial Gredos, Madrid, 1966, p. 221). Como señala el autor más adelante: “la indeterminación, en la criatura espiritual, es constitutiva de su determinación misma” (*ibid*, p. 245). Sobre este punto, cfr. también: BROCK, Stephen, *Causality and Necessity in Thomas Aquinas*, en: “La Causalità”, a cura de ESPOSITO, Constantino y PORRO, Pasquale, Series “Questio” 2 (2002) 217-240, p. 237: “The indeterminacy of choice does not require that a given choice have no cause or not causes at all. It only requires that the presence of the causes not make the choice necessary. They must

de algo que tiene partes”, donde los elementos pueden combinarse de distinta manera, estando siempre en armonía con la forma propia. Esta descripción nos acerca al dinamismo de la unidad de la acción humana: un orden personal de los diversos elementos para los que se está capacitado.

El Aquinate explica que los hábitos son necesarios cuando una naturaleza es susceptible de disposición según estas tres condiciones. Concretamente, menciona que en estos casos el hábito es necesario para alcanzar el propio fin porque permite el uso de la libertad<sup>23</sup>.

El hábito capacita al hombre a disponerse a sí mismo (1); es término medio entre el acto puro y la potencia pura (2); y resulta de la libre acción del sujeto (3). Veamos esto más despacio.

#### *i) El hábito como disposición de la naturaleza*

Dijimos que el hábito “es una disposición por la cual el sujeto se encuentra bien o mal dispuesto, o en sí mismo, es decir, según su naturaleza; o en orden a otra cosa, o sea, en orden al fin”<sup>24</sup>.

En primer lugar el hábito se refiere a una disposición respecto a la naturaleza. Es necesario distinguir entre la naturaleza y su actividad<sup>25</sup>: la naturaleza es acto, y sus cualidades activas son potencias operativas<sup>26</sup>. Esta

---

not preclude the possibility of an opposite choice or pre-empt the person's own self-determination”.

<sup>23</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 50, a. 5, ad 1: “Ad primum ergo dicendum quod, sicut in intellectu est aliqua species quae est similitudo obiecti, ita oportet in voluntate, et in qualibet vi appetitiva, esse aliquid quo inclinatur in suum obiectum, cum nihil aliud sit actus appetitivae virtutis quam inclinatio quaedam, ut supra dictum est. Ad ea ergo ad quae sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiae, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinatur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus”.

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 3, c. “habitus, quod est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem”.

<sup>25</sup> BROCK, Stephen, *Acción y conducta*, p. 145, nota 51.

<sup>26</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1. “Impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur, quantum ad praesens. Primo quia, cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod

distinción ilumina la noción de hábito como *qualitas in ordine ad naturam*<sup>27</sup> porque, como se ha dicho, el hábito no es una determinación natural sino una disposición voluntaria, que tiene su raíz en la naturaleza, pero que la supera en cuanto actividad.

El hábito capacita al hombre a disponerse a su fin añadiendo a la forma algo que no le pertenece<sup>28</sup>. El hábito es una riqueza de la forma, una “disposición sobreañadida a la forma”<sup>29</sup>, una cualidad que inclina la potencia apetitiva a determinadas operaciones<sup>30</sup>. El hábito es necesario dada la indeterminación de la voluntad humana<sup>31</sup> y la amplitud del bien al que la voluntad tiende<sup>32</sup>.

---

ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae (...) Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus”.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 2, c.

<sup>28</sup> Comentando el trabajo de Peghaire (*“Intellectus et ratio” selon Saint Thomas d’Aquin*) Collado objeta que se trate el hábito tomista como un accidente: “el problema es que en santo Tomás se trata de un accidente que añade algo que no pertenece a la naturaleza del sujeto (esta es una importante distinción). Así pues, en el hábito de los primeros principios, este añade algo que no pertenece a la facultad naturalmente (*que no es reclamado por su naturaleza*) ya que se trata de una facultad racional, que como tal, alcanza la verdad de modo discursivo” (COLLADO, Santiago, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo*, EUNSA, Pamplona, 2000, p. 64).

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 4, ad 1. Cfr. también: *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, c.: “Et sic patent quatuor conditiones habitus: scilicet quod est perfectio potentiae, in quantum potentiae superadditur”; *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 23, q. 1, a. 1, c.: “Alio modo ex aliqua forma inhaerente, sicut in his quae agunt ex seipsis”. *De veritate*, q. 20 a. 2 c.: “Ad huius quaestionis evidentiam oportet scire quid est habitus, et ad quid habitibus indigeamus. Quantum igitur in primo aspectu apparet, habitus significare videtur aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. Indiget autem aliqua potentia aliquo superaddito, duplici ratione: et propter conditionem naturae, et propter rationem ipsius potentiae”.

<sup>30</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 5, ad 1.: “Sed quia necessarium est ad finem humanae vitae, quod vis appetitiva inclinetur in aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiae, quae se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate, et in aliis viribus appetitivis, sint quaedam qualitates inclinantes, quae dicuntur habitus”.

<sup>31</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 5, ad 1. Sobre este aspecto vid. POLO, Leonardo, *Presente y Futuro del Hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 99: “El hombre es

Citando a Aristóteles, Tomás concreta en qué consiste la disposición del hábito respecto a la naturaleza: “en el libro VII *Physic.*, dice que son disposiciones de lo perfecto para lo óptimo; y llamo perfecto a lo que está dispuesto conforme a la naturaleza”<sup>33</sup>. El hábito habilita la naturaleza para pasar de ser perfecta a ser óptima.

Esta manera de entender el hábito tiene importantes implicaciones en la comprensión de la acción humana. El hábito entendido como cualidad añadida a la forma, como “hiperforma”<sup>34</sup>, contrasta con la idea moderna de la forma como principio en construcción; de la forma que se va completando a través de la acción. Para Aquino, la función del hábito no es completar la forma sino perfeccionarla.

Tomás explica que la naturaleza no cambia por efecto de la acción voluntaria, no se construye en la operación. Lo que cambia cuando actuamos es la inclinación de la naturaleza a un fin determinado<sup>35</sup>, es decir, la perfección de la naturaleza.

Si el hombre fuese constructor de su forma, es decir, si no fuese completamente hombre hasta que no hiciese una serie de operaciones, no podría decirse que se perfecciona a sí mismo, porque lo que no está completo no puede perfeccionarse desde dentro. Considerar la operación como constructora de la forma anula la posibilidad de perfección intrínseca del hombre.

---

optimable precisamente porque su energía está ya formalizada, y por tanto, lo ulterior es una hiperforma del principio, una forma más alta: un hábito. Es esta una diferencia precisa y de enorme alcance (se refiere a lo que se puede esperar) entre la concepción aristotélico-tomista y la concepción moderna del hombre”.

<sup>32</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 50, a. 5, ad 3: “voluntas ex ipsa natura potentiae inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio”.

<sup>33</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 2, c.: “In VII *Physic.*, loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam”. Cfr también: *De virtutibus*, q. 1, a. 1, c.

<sup>34</sup> POLO, Leonardo, *Presente y Futuro del Hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 99.

<sup>35</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 85, a. 1: “Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum”. Cfr también: *Summa Theologiae* I, q. 48, a. 4, c.



Para Tomás de Aquino, el hábito dispone determinando la potencia de una naturaleza en acto que está ya completa: dispone bien o mal al sujeto respecto a sí mismo.

*ii) El hábito como principio de operaciones*

*El hábito como disposición a la operación*

“El hábito importa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo”<sup>36</sup>.

El hábito dispone a la acción porque dispone bien o mal la naturaleza respecto a su fin. En los vivientes, la ordenación al fin se da a través de la operación, por consiguiente, el hábito tiene que ser principio de operaciones para disponer eficazmente: “si la naturaleza de la cosa en que se da el hábito se constituye por el mismo orden al acto, se sigue que el hábito ha de importar principalmente orden al acto”<sup>37</sup>.

Tomás explica que la naturaleza de la potencia es ser principio del acto y que, por lo tanto, el hábito que tiene por sujeto una potencia, importa orden al acto. Siendo la potencia humana sujeto de hábitos, sus hábitos importan orden al acto.

Concretamente, la potencia humana es una potencia abierta al infinito: sus hábitos podrían importar orden a infinitos actos. Sin embargo, cada hombre está inclinado a determinadas operaciones, a las que tiende con más facilidad. El hecho de estar inclinado a determinadas operaciones, supone que el hombre ha formado hábitos personales. Esto quiere decir que el orden al acto se hace personal a través del hábito; por eso Aquino dice que los hombres difieren por sus hábitos<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 3, c.: “Habitudo non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturae, vel perducens ad finem”. Cfr. también: q. 50, a. 2, c.: “Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, habitudo importat dispositionem quandam in ordine ad naturam, vel ad operationem”; *In libros Sententiarum*, l. 1, d. 3, q. 5, a. 1, ad 5: “habitus est principium elicativum operationis”.

<sup>37</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 3: “Quia ut dictum est, habitudo primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei in qua est habitudo, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitudo principaliter importet ordinem ad actum”.

<sup>38</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 50, a. 4, c.

En este punto es interesante retomar lo que habíamos señalado antes sobre la particularidad del estatuto ontológico del hábito, que se sitúa entre el acto y la potencia. Aquino lo explica detalladamente en la respuesta a la primera objeción del artículo que estamos comentando: “en cuanto que es una cualidad, es cierto acto, y según esto puede ser principio de operación. Pero está en potencia respecto a la operación. De ahí que se diga, en el libro II *De anima*, que el hábito es *acto primero*, mientras que la operación es *acto segundo*”<sup>39</sup>.

El hábito es acto respecto a la potencia, porque consiste en cierta determinación; es potencia respecto a la operación. La actualidad del hábito resulta de la determinación de la inclinación de la potencia, pero el hábito no es operación, sino principio de la operación<sup>40</sup>.

El hábito antecede a la operación y –siguiendo uno de los enunciados del principio tomista de finalidad– la hace posible, porque determina la inclinación de la voluntad hacia un fin concreto<sup>41</sup>. A esto nos referíamos cuando, al

<sup>39</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 3, ad 1: “Habitús est actus quidam, inquantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis. Sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitús dicitur actus primus, et operatio actus secundus; ut patet in II de anima”.

<sup>40</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 1, d. 3, q. 5, a. 1, arg. 4: “Praeterea, constat quod habitús non operatur sed est principium operandi. Cum igitur hic dicat, quod mens novit se et amat se, videtur quod non sumatur pro habitu”. Esta idea es desarrollada por Leonardo Polo a partir de la profundización en la teoría aristotélico-tomista del hábito: “Al ejercer sus actos iluminada por la inteligencia, la voluntad adquiere hábitos. Ahora bien, una voluntad con hábitos deja de ser una potencia pasiva: ella misma se ha hecho capaz de ejercer nuevos actos. Por aquí nos metemos en honduras que van más allá de esa conexión llamada voluntad racional. Con hábitos, la voluntad es capaz de determinarse con facilidad para cierto tipo de actos; no se limita a ser determinada en general por el fin. Ese perfeccionamiento o estropicio (virtud o vicio) de la voluntad es lo que se llama hábito. Pues bien –y ésta es una tesis Aristotélica desarrollada por filósofos árabes y luego recogida por santo Tomás– cuando la voluntad adquiere hábitos se hace libre” (POLO, Leonardo, *Ética, hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid<sup>2</sup> 1997, p. 152).

<sup>41</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes* 3, 2: “Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde ad contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret”. Como vimos, en este argumento se basa la explicación tomista acerca de la necesidad del hábito en la potencia humana. Para Wipfel éste es uno de los argumentos más efectivos en la explicación tomista de la causalidad final. (Cfr. WIPPEL, John, *The Metaphysical thought*

comenzar este apartado, dijimos que nos interesaba estudiar el hábito como disposición que permite el uso la libertad.

La relación hábito-libertad es señalada explícitamente por Tomás de Aquino citando a Agustín y a Aristóteles: “el hábito es aquello con lo que se hace algo cuando es necesario, (...) es aquello mediante lo cual alguien actúa cuando quiere”<sup>42</sup>.

El agente libre domina sus actos. Aquino considera el hábito un modo de haberse, un modo de tenerse a sí mismo, de ser dueño de sí. Precisamente a través de la determinación de su potencialidad, a través del hábito, el hombre configura su fin y se dirige a él como quiere.

El agente racional realiza su libertad mediante los hábitos, de modo que, si separamos éstos de la naturaleza humana, no podría hablarse de libertad<sup>43</sup>. Un agente cuya naturaleza no está perfeccionada por los hábitos no puede

---

*of Thomas Aquinas, from finite being to uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000, p. 482).

<sup>42</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49. a. 3, sc.: “Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod habitus est quo aliquid agitur cum opus est. Et Commentator dicit, in III de anima, quod habitus est quo quis agit cum voluerit”. Cfr. también *De malo*, q. 16, a. 8, c.: “Sed quantum ad usum, considerandum est, quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in III De anima, Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit”; *Super Sent.*, l. 3, d.14, q. 1, a. 1: “Habitus enim dicitur proprie quando ex potentia adveniente illo addito sequitur aliquid operatio non necessitate sed secundum ordinationem voluntatis. Et ideo dicit Commentator in tertio de anima quod habitus est quo quis agit cum voluerit”.

<sup>43</sup> “Tomás de Aquino dice una cosa muy seria acerca de los hábitos (aunque luego resulta difícil ver en él la superioridad del hábito sobre la operación). Tomás de Aquino observa que hablar de naturaleza libre es una contradicción: la libertad sólo llega a tomar contacto con una naturaleza en la medida en que esa naturaleza ha adquirido hábitos. Los hábitos son la vehiculación, la conexión de la libertad con la acción” (POLO, Leonardo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, n. 10, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993, p. 59). Esta afirmación, un tanto radical en detrimento de la capacidad de la voluntad a obrar por sí misma y no por la acción de un hábito, se comprende en un contexto teleológico: si se entiende la libertad como autodeterminación a la propia perfección. En este sentido, podría decirse que la libertad toma contacto con la naturaleza a través de los hábitos.

dirigirse a su fin<sup>44</sup>. En cambio, un agente cuya naturaleza está perfeccionada por hábitos, está determinado no sólo por el fin en general, sino por un fin personal, configurado según las elecciones del sujeto. Esta determinación hace posible en un primer momento, y facilita después, la operación.

La relación del hábito con la libertad en la explicación tomista, muestra la radicalidad con la que Tomás de Aquino piensa al hombre libre y explica el papel del hábito en la finalización humana. En la d. 24 de *Comentario al Libro de las Sentencias*, Tomás se pregunta si el libre albedrío es un hábito, concretamente el hábito por el que la voluntad pasa fácilmente al acto. Nos interesan dos elementos de la respuesta.

El primer elemento se refiere a la naturaleza del libre albedrío. A la opinión de quienes piensan que el libre albedrío es una potencia perfeccionada por un hábito, Tomás responde que el dominio que la voluntad tiene de su acto deriva de su propia naturaleza, en la medida en la que ella impera sobre sí misma, no por la acción de un hábito<sup>45</sup>.

El Aquinate está hablando aquí de la capacidad de dominio que el hombre tiene sobre su acto, la libertad de ejercicio. Los hábitos hacen eficaz esta capacidad de dominio. La habilitación de la libertad de la que venimos hablando no consiste en la capacidad de obrar –lo cual pertenece a la voluntad por su propia naturaleza– sino de obrar con eficacia<sup>46</sup>.

El segundo elemento que nos interesa de la respuesta tomista, tiene que ver con la especificación del acto. Para refutar que el libre albedrío sea un hábito, Tomás señala que cada hábito se relaciona con un acto no sólo en

---

<sup>44</sup> Vimos que ante dos objetos igualmente buenos la voluntad no se mueve necesariamente. Para que la voluntad se mueva, hace falta una elección personal a través de la cual el sujeto prefiere un aspecto de una de las opciones. La potencia humana está abierta al bien en general, por eso necesita del hábito para determinarse a un bien concreto que le mueva, de lo contrario se paralizaría ante bienes igualmente buenos.

<sup>45</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 24, q. 1, a. 1, c.: “Et ideo quidam dicunt, quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habitualementem, idest prout est per habitum quemdam perfectam, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicatur. Istud etiam non videtur conveniens: quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu”.

<sup>46</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 2, d. 24, q. 1, a. 1, c.: “Unusquisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur”.

tanto que ejecutado, sino en cuanto bien o mal ejecutado; por lo tanto, el hábito tiene siempre una dimensión teleológica, porque dispone bien o mal a la naturaleza respecto a su fin.

Por su parte, el libre albedrío se relaciona con su acto, la elección, de manera indiferente, es decir, independientemente de que la elección sea bien o mal ejecutada<sup>47</sup>.

El contenido teleológico respecto a la propia naturaleza del agente hace del hábito un principio de operaciones inmanentes, de operaciones personales en sentido estricto. El hábito es el acto intermedio entre el ser del agente y su operación.

Para terminar la explicación del hábito como principio de operaciones, proponemos una lectura parcial de la respuesta a *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, aplicada a los hábitos<sup>48</sup>.

#### *El hábito como principio según la causalidad*

Hemos mostrado que el hábito es principio de operaciones. Tomás de Aquino alude a tres modos en que algo puede ser principio de acción, según tres de las cuatro causas aristotélicas:

“Hay que tener presente que, de los cuatro géneros de causas, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente; y el tercero es la forma de

<sup>47</sup> Cfr. *In libros Sententiarum*, l. 2 d. 24 q. 1 a. 1 c.: “Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter”.

<sup>48</sup> En *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, Tomás se refiere a la manera en la que Dios obra en todo agente. Sin embargo nos parece que esta explicación puede aplicarse a la causalidad del hábito (cfr. por ejemplo, *Contra Gentes* 3, c. 73, donde Tomás explica el libre albedrío del hombre en base a la causalidad formal, final y agente. No hay una referencia explícita a los hábitos, pero el capítulo trata de la eficacia de la libertad que, como hemos visto, es posible gracias al hábito). Preferimos utilizar el texto de la Suma porque la explicación es más sistemática. Sobre la causalidad recíproca de las causas, cfr. también *In libros Sententiarum* l. 4, d. 17, q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3; a. 2 qc. 3 c.; a. 4 qc. 1 c.; a. 5 qc. 1 ad 2; *Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 2, c.; a. 4, c. Nos parece que esta interpretación de la causalidad de los hábitos da luces sobre el papel del hábito como fuente de la unidad de la acción.

aquello que el agente aplica a obrar, sin que esto quiera decir que el agente no obre también por su forma propia, como se ve claro, en las obras artesanales. El artesano se mueve a obrar por el fin, que es la obra misma, por ejemplo, un arca o una cama, y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo”<sup>49</sup>.

Nos parece que la causalidad del hábito puede entenderse según la causalidad final, formal y agente, como mostraremos enseguida. La causa material no es principio de operaciones porque no es actual y para ser principio de una acción la causa tiene que estar en acto; por eso dice Aquino que la causa material “recibe el efecto de la acción”, pero no puede ser su principio.

El hábito especifica la inclinación indeterminada de la potencia humana a la operación según lo conveniente a la naturaleza. En este sentido, es principio de operaciones como causa final<sup>50</sup>, porque determina la potencia, la orienta a un fin. Hace posible la operación precisamente en cuanto introduce un elemento teleológico en la potencia. Se trata, en cierta forma, de una causalidad final personal, porque el objeto conveniente a la naturaleza del hombre no basta para causar la operación, sino que hace falta una auto-determinación del agente según los fines concretos que se impone a sí mismo en orden al fin último, de acuerdo a la preferencia de un aspecto del bien sobre otro.

El hábito es también principio de operaciones en cuanto causa formal. Como vimos, el hábito es una cualidad de la forma. De nuevo, estamos ante

---

<sup>49</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 5, c.

<sup>50</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 3 d. 36 q. 1 a. 6 expos.: “Habitudo enim, qui est principium actus, ut imperans actum, est etiam quodammodo finis, in quantum ad finem proprium utitur actu imperato”. Cfr. También: *Summa Theologiae* I-II, q. 49. a. 3, c.: “habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus; et secundum rationem subiecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus, convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quae est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturae, vel perducens ad finem. Unde et in V Metaphys. dicitur in definitione habitus, quod est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est in ordine ad finem”.

una causalidad formal que es, en cierto sentido, personal. Al calificar la causalidad formal como personal, nos referimos al hábito como perfección de la facultad. Las operaciones inmanentes producen hábitos que potencian la capacidad de la facultad para la operación. La forma es perfeccionada por la operación personal y esa perfección consiste en una ampliación del principio operativo.

Aquino explica que “como la virtud activa cuando es superior se extiende a más cosas que puede realizar, así la virtud cognoscitiva cuando es más alta se extiende a más cosas que puede conocer”<sup>51</sup>. Esta ampliación del principio resulta de la operación personal, concretamente del hábito.

Si consideramos el hábito como hiperforma, como sugiere la terminología Poliana, tenemos que su efecto es “no un aumento de recursos, sino la innovación del principio de los actos. La hiperformalización como virtud es lo antimecánico en el hombre, la superación de las condiciones iniciales”<sup>52</sup>. La innovación del principio de los actos supone una personalización de la operación, una causalidad que no se agota en la forma dada.

La superación de las condiciones iniciales consiste en ir más allá de la naturaleza no perfeccionada –o no personalizada: ya estamos en condiciones de ver que éstas son expresiones equivalentes en el caso del hombre– por los hábitos. El hábito personaliza el principio operativo.

El residuo formal de la operación personal, el hábito, no produce “un aumento de recursos”, una sumatoria de operaciones, sino la perfección de la potencia operativa en cuanto tal. Este perfeccionamiento responde a un dinamismo teleológico. Veamos cómo lo explica el Aquinate: “como el bien del operante consiste en la operación, eso mismo en virtud de lo cual el operante se hace bueno, vuelve a la operación, y en consecuencia a la potencia”<sup>53</sup>.

Cuando el hombre actúa para conseguir su fin, está finalizando su forma, pero no de la misma manera en la que los seres irracionales perfeccionan su

---

<sup>51</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 6, c.: “Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere, ita virtus cognoscitiva, quae est altior, ad plura cognoscenda se extendit”.

<sup>52</sup> POLO, Leonardo, “Tener y dar” en: *Sobre la existencia cristiana*, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 103-135.

<sup>53</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 1, ad 2: “Cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus facit operantem bonum, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam”.

naturaleza a través de su operación. Los seres irracionales no superan su principio operativo, porque existe una sola manera de perfeccionarlo: la operación no amplía el principio.

En el caso del hombre, la potencia operativa está abierta al infinito, es decir, que cuando la operación personal determina la potencia a un fin particular –cuando aquello “en virtud de lo cual el operante se hace bueno vuelve a la potencia”– aporta una determinación que no pertenecía originalmente al principio.

La determinación del principio facilita las operaciones posteriores, porque la inclinación de la potencia pasa, de alguna manera, a ser parte de la forma del agente. A esto se refiere Tomás de Aquino cuando señala que el hábito es una forma permanente<sup>54</sup>, una cualidad difícilmente removible<sup>55</sup>. Se trata de un modo de poseer la propia operación y por lo tanto, siguiendo el principio tomista, de poseer el propio fin.

Este punto es la explicación esencial de la unidad de la acción humana. Veámoslo por ahora brevemente a partir de la dimensión posesiva del fin.

Al hablar de la acción inmanente, explicamos que la acción consiste en la concomitancia del sujeto y el fin, no en la acción del sujeto sobre un objeto<sup>56</sup>. La unidad sujeto-fin es el *contenido* de la acción. Poseer la acción es poseer el fin. El *finis quo*, en el caso de las operaciones inmanentes, consiste en la posesión de la operación.

Recordemos que Aquino llama al hábito un modo de haberse, un modo de poseernos a nosotros mismos. Si lo que poseemos es nuestra operación

<sup>54</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 171, a. 2: “habitus autem est forma permanens”; *Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 4 co: “Sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens”; *In Ethics.*, l. 8, lect. 3: “Virtus autem est habitus permanens et non de facili transiens”. *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, c.: “In quantum est quaedam forma impressa in potentia, manens in ipsa”.

<sup>55</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 2, ad 3: “Habitudo vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur”; *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 2, c.; “Et sic patent quatuor conditiones habitus (...) item quod est difficile mobilis”; *De veritate*, q. 20, a. 2, c.: “Habitudo a philosopho dicitur qualitas difficile mobilis”.

<sup>56</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 8 a. 6 c.: “Oportet quidem quod intelligens, secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet quod in intelligendo intelligens sit ut agens, et intellectum ut passum. Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere”.



personalizada de acuerdo a nuestros hábitos, entonces el hábito como posesión de operaciones es fuente de unidad, porque es la permanencia formal de la unidad sujeto-fin en la que consiste la operación inmanente. Desarrollaremos este punto en breve, al tratar específicamente el hábito en relación con el fin.

Para terminar la exposición acerca de la manera en la que el hábito es principio de operaciones según los tres tipos de causa, veamos cómo lo es en cuanto causa agente.

Diremos simplemente que el hábito habilita al agente en cuanto tal. Sin determinación de la potencia, el hombre no puede actuar eficazmente<sup>57</sup>, y esto no por indigencia sino por la sobreabundancia de bienes particulares a los que tiende.

El hábito considerado como principio de operaciones es esencial en la explicación de la unidad dinámica de la acción humana. Los hábitos se distinguen de otros principios de acción, como las facultades o la propia naturaleza, precisamente en lo que tienen de personal: es una causalidad que se retroalimenta en la operación.

Al permitir el uso de la libertad, el hábito es principio de operaciones según una causalidad personal, única, y en este sentido configura en gran medida la identidad personal. El carácter personal de la causalidad del hábito no es explícito en Tomás de Aquino. Sin embargo, según lo que hemos visto aquí, nos parece que no es ajeno a su pensamiento<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 4, ad 1: "Formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione. Ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quae vel est finis, vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma quae possit diversimode operari, sicut est anima; oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus".

<sup>58</sup> Como Aquino no es explícito en este punto, se entiende la crítica de Burrell: "I have remarked how Aquina's analysis of action appears truncated. For it seems that development of habitus as a proximate principle of activity demands one more step: to articulate what is who acts. Such a step would carry us to the "transcendental ego". But Aquinas neatly avoids that problem by recognizing there is no step at all. The one who acts, as Aquinas views the matter, is articulated in the remote and proximate principles of action. Nothing more need be said because nothing more can be said: the self we know if known by those characteristics which mark it" (BURRELL, David, *Aquinas: God and Action*, University of Notre Dame Press, Indiana 1979, p. 129). Sin embargo, nos parece que las referencias explícitas de Aquino a los

Una vez vista la peculiaridad del hábito como principio de operaciones, pasemos a considerar su papel en la realización del fin último y en la configuración de la unidad de la acción.

---

hábitos como principios que permiten el uso de la libertad personal, hablan de la articulación del sujeto.

## IV

### LOS HÁBITOS COMO REALIZACIÓN DEL FIN ÚLTIMO

Al explicar el hábito como principio de operaciones hemos insistido en distintos momentos en el carácter posesivo del hábito. El interés por subrayar esta dimensión tiene que ver con el propósito del presente capítulo: mostrar el hábito como cierta realización del fin último.

Desde el principio del trabajo, hemos señalado que nos interesaba estudiar la unidad de la acción humana a partir de una visión teleológica que tuviera en cuenta al sujeto como sujeto. En los próximos apartados exponemos lo que nos parece que aporta la propuesta tomista a este respecto.

Dedicaremos el primer apartado a uno de los actos del fin, la fruición. La naturaleza de este acto es particularmente interesante en relación al hábito por lo que se ha dicho del carácter posesivo: tanto el hábito como la fruición suponen cierta posesión de fin. La fruición manifiesta el carácter final del hábito.

Luego consideraremos específicamente la dinámica entre el hábito y el fin último, para llegar finalmente a lo que proponemos como explicación de la unidad operativa humana según la filosofía de Tomás de Aquino.

#### 1. EL HÁBITO Y LA FRUICIÓN

Para Tomás de Aquino, la fruición forma parte del acto perfecto<sup>1</sup> y, propiamente hablando, se refiere sólo al fin último; es consecuencia de la

---

<sup>1</sup> *Super Sent*, l. 2, d. 38, a. 1, c.: “Finis autem proprius uniuscuiusque rei, per quem finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio. Unde est finis rationalis naturae, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quae est propria naturae illi. Sed perfectio operationis in tribus consistit; scilicet in obiecto, habitu et delectatione”.

posesión del fin y facilita la operación<sup>2</sup>. Es interesante encontrar varios textos en los que Aquino pone en relación el hábito con la fruición.

Estos textos son muy parecidos entre sí. Algunos retoman los mismos términos e incluso el mismo orden de ideas. Hemos escogido comentar el artículo 2 de la q. 20 del *De veritate* porque en él encontramos todos los elementos contenidos parcial o totalmente en otros textos.

En el cuerpo del artículo Tomás explica que al ser el hábito connatural al sujeto, las operaciones que proceden de los hábitos tienen que ser delectables<sup>3</sup>. La relación natural-disfrute está presente en la filosofía aristotélica<sup>4</sup> y es reiterada en numerosas ocasiones por Tomás de Aquino. Se trata una mirada optimista sobre la naturaleza que tiene gran importancia en la teología.

Aquino continúa explicando que la delectación facilita la operación posterior, porque la voluntad se compromete más fácilmente con una operación de la que disfruta<sup>5</sup>. Otro aspecto positivo de la filosofía aristotélico-tomista: el perfeccionamiento del hombre es delectable (se entiende que no es exclusivamente delectable, porque el dinamismo de la acción humana es complejo).

---

<sup>2</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 4. a.1, c.: “Respondeo dicendum quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut praeambulum vel praeparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadiuvans extrinsecum, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus quod calor requiritur ad ignem. Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto”; a. 1, ad 3: “Delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur, in X Ethic., ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur”.

<sup>3</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 20, a. 2, c.: “Inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae”; *In libros Sententiarum*, l. 3 d. 23 q. 1 a. 1 c.: “Et propter hoc, signum generati habitus est delectatio in opere facta, ut dicitur in 2 Ethic., quia quod est naturae conveniens, delectabile est et facile”.

<sup>4</sup> Cfr. por ejemplo, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 12, 1153 a.

<sup>5</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 20, a. 2, c.: “Tunc vero recipitur per modum habitus, quando illud receptum efficitur quasi connaturale recipienti: et inde est quod habitus a philosopho dicitur qualitas difficile mobilis; inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae”.

El hecho de que el perfeccionamiento del hombre sea deleitable implica que en él hay cierta plenitud, hay un fin poseído, porque el disfrute es un acto que sólo se da cuando se consigue el fin. Aristóteles explica que la fruición no existe mientras estamos en el proceso de llegar a ser algo, sino cuando ya lo somos, cuando ponemos en ejercicio una facultad. La fruición se produce en el ejercicio del hábito conforme a la naturaleza<sup>6</sup>.

En la respuesta a la segunda objeción del artículo que estamos comentando, Aquino señala que aunque la operación más perfecta, la obtención del fin último, no es un hábito –el hábito no es suficientemente actual, como hemos visto– tiene que ser una operación proveniente de un hábito para que sea deleitable y perfecta. Esta afirmación cobra profundidad cuando se lee junto a la idea de la dimensión posesiva del fin que hemos comentado más arriba.

Tomás dice que la operación perfecta, el ejercicio de la potencia más alta respecto al objeto más noble, tiene que provenir de un hábito para ser deleitable y perfecta. Vimos que el hábito es deleitable porque es connatural al sujeto<sup>7</sup>; lo es porque añade a su forma el dominio de la operación.

El dominio de la operación es una forma de posesión. Para que el hombre sea capaz de realizar la operación perfecta, tiene que tener dominio sobre su acto y en este sentido su operación tiene que provenir de un hábito. Lo que el hábito aporta a la operación perfecta es la dimensión posesiva. Tomás lo dice explícitamente cuando señala que Aristóteles compara el hábito a la posesión, según la cual dispone a voluntad de la cosa poseída<sup>8</sup>.

El sujeto actúa porque se posee, por eso la operación perfecta, que es la operación libre –posesiva del acto de la facultad– por excelencia, tiene que provenir de un hábito. Para poder disponer a voluntad de lo poseído, el

---

<sup>6</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 13, 1153 a 14. Sobre este punto, ver: BROCK, Stephen, *Acción y conducta*, p. 224: “uso y disfrute tienen esto en común (que los distingue de los demás actos elícitos): siempre existen junto a la existencia real de sus objetos que son operaciones de alguna otra potencia. Así como uno no usa hasta que hace algo con la cosa usada, uno no disfruta de alguna actividad hasta que la actividad se esté realizando”.

<sup>7</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 23, q. 1, a. 1, c.: “Oportet ergo ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhaerentis, ut rectitudo regulae efficiatur forma potentiae regulatae: sic enim faciliter et delectabiliter quod rectum est, operabitur sicut id quod est conveniens suae forma”.

<sup>8</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 23, q. 1, a. 1, c.: “Habitūs possessioni comparatur in 1 Ethic., secundum quam res possessa ad nutum habentur”.

hombre tiene que ser dueño de su facultad; esta posesión, en cuanto es actividad –no un proceso que tiende a un fin– es deleitable.

Hay otro sentido, complementario, en el que el hábito es necesario para la última operación: la operación perfecciona al hombre personalizando su facultad; esta perfección llega a ser parte de la forma del agente precisamente gracias al hábito. De esta manera, el hábito genera y sostiene la última operación humana y es causa de la fruición que produce el ejercicio de su facultad.

Las tres ideas que hemos comentado (1) la facilidad del agente para actuar gracias a la delectación; (2) la fruición como efecto de la connaturalidad hábito-sujeto; (3) la fruición como resultado de la posesión de la operación en la que consiste el hábito, se repiten en los textos del Aquinate sobre este tema<sup>9</sup>.

Dijimos que la fruición manifiesta que el fin está presente en el hábito. El hecho de que la operación habitual sea deleitable supone una presencia eficaz del fin<sup>10</sup>. Desde el punto de vista del hábito, hablaríamos de una *posesión* eficaz del fin por parte del agente.

La presencia del fin en el agente a través del hábito es distinta de la forma en la que el fin está presente a través de la intención, por ejemplo. En la intención no hay posesión, porque la acción es futura; por lo tanto, de la presencia del fin en la intención no resulta el disfrute: no puede disfrutarse una acción que no se ha dado<sup>11</sup>. “La fruición implica quietud en el fin, y esto

<sup>9</sup> Cfr. por ejemplo: *In libros Sententiarum*, l. 1 d. 1 q. 1 a. 1 c.; *In libros Sententiarum*, l. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 c.; *In libros Sententiarum*, l. 3 d. 23 q. 1 a. 1 c.

<sup>10</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 3, a. 4: “Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti”.

<sup>11</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 11, a. 4, c.: “frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem finis dupliciter, uno modo, perfecte; et alio modo, imperfecte. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re, imperfecte autem, quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio finis iam habiti realiter. Sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum”.

pertenece sólo al fin último. Pero la intención implica movimiento hacia el fin, mas no quietud”<sup>12</sup>.

El fin del hombre no está sólo ni principalmente en su intención; el hombre no está siempre tendiendo a fines que no posee todavía. Si fuera así, no podríamos disfrutar en el ejercicio de nuestras operaciones. La fruición es posible por la presencia eficaz del fin en el agente a través del hábito.

La presencia eficaz del fin en el hábito tiene importantes consecuencias en la vida práctica del hombre. Concretamente, da luces fundamentales para resolver la cuestión la unidad de lo dinámico y lo constitutivo que se encuentran en cada operación.

## 2. EL HÁBITO Y EL FIN ÚLTIMO

Pasiones, hábitos y fruición facilitan la operación disponiéndola intensa y prontamente a su fin<sup>13</sup>. Tanto la pasión como el deleite sobrevienen a la operación “a pesar del agente”, que puede integrar estos movimientos racionalmente en un segundo momento, esto es, asumir el movimiento de la sensibilidad en el ejercicio de la operación libre o adherirse al objeto de la fruición. Por otra parte, se trata de inclinaciones a la operación que son inmediatas, pasajeras, porque inciden sobre la percepción del objeto que se quiere como fin. El carácter teleológico de las pasiones y la fruición puede decirse, en este sentido, extrínseco.

El hábito, en cambio, no sobreviene a la operación sino que es provocado por el agente. Además, los hábitos disponen establemente por connaturalidad con la forma<sup>14</sup>. Desde este punto de vista, su contenido teleológico puede decirse intrínseco.

“El hombre alcanza su propio beneficio, el realmente intrínseco, no al proponérselo como una meta lejana y distinta o externa (porque no lo es), sino como un crecimiento debido a la misma índole de su naturaleza posesiva.

---

<sup>12</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 12, a. 2, ad 3: “Fruitio importat quietem in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem. Sed intentio importat motum in finem, non autem quietem”.

<sup>13</sup> Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 24, a. 3, ad 1 y *Summa Theologiae*, I-II, q. 33, a. 3, c.

<sup>14</sup> Cfr. *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 36, q. 1, a. 6: “Quia sicut in naturalibus forma et finis incidunt in idem, ita et in moralibus. Habitus enim, qui est principium actus, ut imperans actum, est etiam quodammodo finis, inquantum ad finem proprium utitur actu imperato”.

El fin más alto en el hombre mismo es la virtud, pero no se puede conseguir en directo, puesto que no es un objeto ni una cosa, sino que está en la intimidad del hombre: ahí es donde se adquiere como un beneficio añadido al ejercicio correcto de la propia dotación activa”<sup>15</sup>.

Tomás de Aquino explica esta dimensión intrínseca y estable del hábito al tratar la permanencia de los hábitos después de esta vida<sup>16</sup>. Aquino distingue dos actos de la virtud: uno, el que ejerce sobre su materia (como el del fuerte que actúa sobre el miedo); otro, el que la virtud posee cuando alcanza el fin (como el deleite de la victoria después del combate)<sup>17</sup>. El segundo acto, el acto posesivo, permanece siempre<sup>18</sup>.

Vimos antes que el acto posesivo del hábito se relaciona con la forma del sujeto por connaturalidad. La connaturalidad consiste en la inclinación de la naturaleza que hace posible la operación. Por eso el Aquinate dice que la naturaleza en sí no cambia por la variación de la acción voluntaria; pero sí cambia su inclinación en cuanto se ordena a un término<sup>19</sup>.

Para una potencia operativa, la inclinación a un término es causa de movimiento, causa de la eficacia de su forma. La inclinación que el hábito produce en la naturaleza consiste en un acto posesivo. La naturaleza es eficaz en cuanto el sujeto es más dueño de su inclinación, porque, como vimos,

---

<sup>15</sup> POLO, Leonardo, “Tener y dar” en: *Sobre la existencia cristiana*. EUNSA, Pamplona 1996, p. 133.

<sup>16</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 33, q. 1 y *Summa Theologiae*, I-II, q. 84, a. 3. En el texto del *Comentario al Libro de las Sentencias*, Tomás se refiere de las virtudes morales; sin embargo, nos parece que la idea puede aplicarse igualmente a los hábitos intelectuales (cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 56, a. 3).

<sup>17</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 3 d. 33 q. 1 a. 4 c. “Virtutum praedictarum habet duos actus: unum quem exercet circa propriam materiam; alium quem habet quando pervenit ad finem: sicut fortis dum est in periculo pugnae, exercet actum qui est circa materiam propriam, scilicet timores et audacias: sed quando jam domum victor revertitur, habet hunc actum qui est gaudere de victoria per pugnam praecedentem adeptam”.

<sup>18</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 33, q. 1, a. 4, ad 3 “Quantum ad actus quos habent circa materias proprias, non remanebunt, sed secundum actus quos habent in fine adeptum”.

<sup>19</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 85, a. 1, ad 2: “Ad secundum dicendum quod natura, etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quandam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariae actionis, sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum”.



se trata de una potencia abierta a muchos fines que necesita auto-determinarse para actuar. El hábito introduce en la naturaleza una finalidad intrínseca y personal.

El hecho de que un hombre cifre su felicidad suprema en algo determinado no depende de su naturaleza, sino de sus disposiciones personales, según las cuales una cosa puede parecerle mejor que otra. Aquino explica que un cambio en estas disposiciones –pasiones y hábitos– supone un cambio en la percepción del fin y por tanto en la orientación de su operación. Hablando de los hábitos, señala explícitamente la relación entre hábito y fin último:

“Los hábitos son más permanentes [que las pasiones], y por eso se persevera más firmemente en las cosas que se buscan por hábito. Sin embargo, siempre que pueda mudarse el hábito cambian igualmente el apetito y el juicio del hombre sobre el fin último (...) Sea cual fuere el fin último que el alma haya elegido, y en el que se encuentre en el estado de muerte, en ese estado permanecerá eternamente apeteciéndole como el mejor, sea bueno o sea malo”<sup>20</sup>.

La permanencia en el fin elegido personalmente se explica por la determinación de la potencia. La relación entre el hábito y el fin último se cifra en la permanencia del fin en el sujeto, en la posesión estable del fin, que es fuente de unidad de su acción.

Es importante aclarar que al hablar de fin nos estamos refiriendo no al fin en general, sino al fin tal y como se encuentra en el dinamismo de la operación humana. La causa final de la naturaleza es siempre una causa externa; por eso la unidad de lo natural es siempre unidad de orden, una jerarquía entre partes.

En cierto sentido, podríamos decir que la operación humana no está unificada por el fin del mismo modo que lo está el resto de la naturaleza: “el hombre no está unificado por el fin, por la unidad de orden; es decir, porque es perfecto de otra manera (...) El hábito se distingue de la causa final, de la unidad de orden, es decir, de la perfección del universo, porque el hábito no es extrínseco a la naturaleza, sino que el hábito es una consecuencia de la naturaleza”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, cap. CLXXIV.

<sup>21</sup> POLO, Leonardo, Conferencia dictada el 25-XI-1994 en el salón de grados M<sup>a</sup> Zambrano de la facultad de Filosofía y letras de la universidad de Málaga, y como sexta sesión del curso *La*

Entendemos que el hombre no está unificado por el fin en general, sino por un fin personal. En este sentido su causalidad final, el paso de potencia a acto en su operación, se puede decir intrínseca. También en este sentido, la unidad de su operación no es unidad de orden, sino una unidad que se genera en el principio operativo.

Al estudiar la acción inmanente, dijimos que la unidad sujeto-fin en estas acciones es débil desde el punto de vista metafísico, porque requiere el ejercicio del acto para darse. La unidad de la acción en sí es perfecta, pero no permanece en el sujeto en cuanto tal.

Ahora estamos en condiciones de ver que la dimensión posesiva del hábito permanece independientemente del ejercicio de la acción. Desde esta perspectiva, el hábito es fuente de una unidad que no se reduce a la unión de múltiples operaciones, sino que consiste en la unidad del acto posesivo por el que el sujeto tiene su propia persona.

En el segundo capítulo comentamos que el hábito considerado como la permanencia formal de la unidad sujeto-fin en la que consiste la acción inmanente tiene un papel central en la explicación de la unidad de las acciones.

Esta permanencia consiste en la connaturalidad de la forma del agente con el fin –en la determinación de la inclinación de la potencia– que se optimiza a medida que el agente se perfecciona. Pasemos a ver el último punto: qué tipo de unidad producen los hábitos.

### 3. LOS HÁBITOS COMO CAUSA DE UNIDAD OPERATIVA

Existen diversos modos en los que una multiplicidad puede decirse una. En el libro IV de la *Metafísica*, Aristóteles propone tres modos en que lo plural puede decirse uno. Aquino recoge estos tres modos en su comentario al libro aristotélico<sup>22</sup>.

En primer lugar, lo múltiple puede decirse uno según la referencia al fin. Comentando a Aristóteles, Aquino explica que muchas cosas pueden decirse una si se refieren a un único fin: se llama sano a lo que sana (como la medi-

---

*antropología después de Hegel*, organizado por el Grupo de investigación sobre el idealismo alemán de esa universidad.

<sup>22</sup> Aquino no aplicó esta división a la unidad de la multiplicidad operativa; sin embargo, la explicación de basa en los tipos de causa y en los modos de ser; nos parece que el análisis puede referirse al hábito en cuanto principio de operaciones y cualidad de la forma.

cina), al que está sano (como el animal), a lo que conserva la salud (como la dieta) y a lo que la manifiesta (como el humor), porque todo ello tiene por fin la salud<sup>23</sup>.

Si aplicamos este criterio a la multiplicidad operativa, parece que la unidad por referencia al fin no es posible: cada acción humana tiene un objeto propio, tiende a un fin distinto. Sin embargo, hemos visto que el hábito determina la potencia disponiéndola a su propio fin; por lo tanto, las operaciones cuyo principio es el hábito tienden a la perfección de la potencia operativa, tienen todas ellas un fin común. De este modo, al disponer las acciones al bien de la forma, el hábito unifica la multiplicidad operativa.

La unidad de la operación por referencia al fin, es uno de los argumentos fundamentales de algunas corrientes filosóficas contemporáneas que intentan recuperar la teleología. Es el caso, por ejemplo, de la teoría narrativa de la acción, que propone la unidad de sentido, como causa de unidad: una vida es una si el sujeto es capaz de dar cuenta de sus acciones, es decir, si éstas están ordenadas entre sí y hacia el fin de manera tal que el conjunto sea coherente. Esta propuesta es interesante en el contexto actual; sin embargo, nos parece que explica sólo parcialmente la unidad operativa.

La segunda manera de entender la unidad tiene que ver con la causalidad eficiente<sup>24</sup>. Aristóteles explica que el término *curativo* se dice tanto del médico como de la medicina, porque ambos producen la salud, ambos son su causa eficiente.

---

<sup>23</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, l. 4 lect. 1, n. 9: "Ponit enim primo unum exemplum, quando multa comparantur ad unum sicut ad finem, sicut patet de hoc nomine sanativum vel salubre (...) Sic igitur omne sanativum vel sanum dicitur ad sanitatem unam et eandem. Eadem enim est sanitas quam animal suscipit, urina significat, medicina facit, et diaeta conservat".

<sup>24</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, l. 4 lect. 1 n. 10: "Secundo ponit exemplum quando multa comparantur ad unum sicut ad principium efficiens. Aliquid enim dicitur medicativum, ut qui habet artem medicinae, sicut medicus peritus. Aliquid vero quia est bene aptum ad habendum artem medicinae, sicut homines qui sunt dispositi ut de facili artem medicinae acquirant. Ex quo contingit quod ingenio proprio quaedam medicinalia operantur. Aliquid vero dicitur medicativum vel medicinale, quia eo opus est ad medicinam, sicut instrumenta quibus medici utuntur, medicinalia dici possunt, et etiam medicinae quibus medici utuntur ad sanandum. Et similiter accipi possunt alia quae multipliciter dicuntur, sicut et ista".

De nuevo podríamos pensar que las operaciones no pueden ser unificadas según la eficiencia, porque cada una causa efectos diferentes. Es más, dada la indeterminación de la potencia operativa, los efectos pueden ser no sólo diferentes sino incluso contradictorios entre sí, estar orientados a fines opuestos, a pesar de que todas las acciones provengan del mismo agente.

Sin embargo, si consideramos lo que hemos dicho sobre el hábito en cuanto disposición a la operación, la unidad según la eficiencia parece posible.

El hábito hace que las acciones que derivan de él sean perfectivas de la forma, no sólo que tiendan a esa perfección como fin, sino que causen la perfección efectivamente. Esta explicación sigue la formulación del principio tomista de finalidad a partir de la eficiencia: el hombre alcanza el fin por su operación. El hábito como principio de operaciones, unifica las acciones en cuanto agentes de la perfección de la forma.

Finalmente, Aristóteles propone la unidad que resulta de la participación en el mismo sujeto<sup>25</sup>, a la manera en la que los accidentes, las propiedades, etc. son uno con la sustancia en la que residen y su acción es inseparable de ella.

Las acciones son accidentes del agente. En este sentido son uno con él. Sin embargo, hemos visto que las operaciones no permanecen en el sujeto de manera permanente. Las operaciones inmanentes permanecen en el sujeto mientras dura la operación, pero nadie sostiene operaciones simultáneas por tiempo indefinido. Si la unidad de las operaciones estuviera basada en la unidad entre las operaciones y el agente sería una unidad temporalmente fragmentaria (el tiempo que duren las operaciones) y de muy pocas acciones (las que el agente sea capaz de realizar simultáneamente).

Sin embargo, vimos que el hábito es una cualidad de la forma y que reside en la potencia como en su sujeto. Como tal, su causalidad es inseparable del uso de la facultad. El sujeto actúa según la determinación de la potencia, determinación que resulta de los hábitos, que son a su vez provienen de las acciones personales. Como disposición operativa estable, los hábitos

---

<sup>25</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, l. 4 lect. 1, n. 11: "Sed tamen omne ens dicitur per respectum ad unum primum. Sed hoc primum non est finis vel efficiens sicut in praemissis exemplis, sed subiectum. Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscuiusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus".

permanecen en el agente y son capaces de causar la unidad operativa: al modificar la potencia de manera estable lo hacen según la determinación de las operaciones de las que proceden.

Dijimos también que gracias al hábito como cualidad de la forma, el agente posee establemente el fin por concomitancia y connaturalidad. En este caso, la unidad operativa que causa el hábito es la unidad causada por una finalidad personal, intrínseca a la potencia modificada por los hábitos.

Dicho de otra forma, la voluntad modificada por hábitos actúa a través de ellos, porque, siguiendo la explicación aristotélico-tomista, los hábitos forman una unidad con la potencia a la que modifican; el uso de la potencia supone el uso de los hábitos, a través de los cuales el agente usa su voluntad cuando quiere<sup>26</sup>.

Cada hombre personaliza su forma de manera distinta<sup>27</sup>, y en este sentido la unidad forma-hábitos es distinta de la que existe entre la forma y otras cualidades (las pasiones, por ejemplo), porque las operaciones que producen hábitos son acciones personales. La unidad que causan los hábitos por su unión con la potencia como sujeto es por tanto propia a cada hombre.

En resumen, de acuerdo con lo visto, el papel del hábito en la unidad operativa tiene que ver tanto con la causalidad final, como con la causalidad eficiente y formal. Esto lo sugeríamos ya en el tercer capítulo, pero ahora vemos cómo responde a la explicación aristotélico-tomista de la unidad de lo múltiple.

Las acciones no están unificadas sólo por el orden al fin (el bien de la propia forma), ni por la perfección que causan (la optimización de la forma), sino también por la cualificación estable de la forma por parte de los hábitos, que permanecen en el agente como reflejo de su operación. El hábito como cualidad de la forma añade carácter personal a la unidad operativa, porque especifica la determinación de la potencia según las operaciones personales.

En este sentido, hemos llamado unidad *dinámica* de la acción a la unidad operativa que causa el hábito, porque se trata de una unidad que se da en distintos niveles (final, eficiente, formal) y que se especifica distintamente

---

<sup>26</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49. a. 3, sc.: “Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro de bono coniugali, quod *habitus est quo aliquid agitur cum opus est*. Et Commentator dicit, in III de anima, quod *habitus est quo quis agit cum voluerit*”.

<sup>27</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 50, a. 4, c.: “Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur”.

en cada hombre (según los hábitos personales). El crecimiento de la vida operativa humana depende del desarrollo unitario de la acción a partir del dinamismo de la perfección de su forma, que aparece independientemente del número de operaciones que se realizan. Veamos cómo lo explica Tomás de Aquino.

#### 4. LA UNIDAD DINÁMICA DE LA ACCIÓN

En el artículo 1 de la cuestión 52 de la *prima secundae*, Aquino explica que las cosas que son especies por sí mismas o por algo que le es propio no pueden disminuir o aumentar sin perder su especie. Uno de los ejemplos que sugiere es el calor: si el calor disminuye pierde su especie, porque pasa a ser frío.

En cambio, lo que recibe su especie en orden a otra cosa, puede disminuir o aumentar sin perder su especie en razón de la unidad del término al que se ordena. Aristóteles pone como ejemplos el movimiento, que puede ser lento o rápido sin dejar de ser movimiento; o la salud, que puede aumentar o disminuir sin perder su especie. Citando el libro X de la *Ética*, explica que la salud “admite más y menos, pues la conmensuración no es la misma en todos ni siempre la misma en cada uno, sino que puede disminuir hasta cierto término”<sup>28</sup> y termina diciendo: “estas diversas disposiciones o conmensuraciones en la salud se hallan entre sí en razón de más y menos. Por eso, si con la palabra salud sólo se significase el equilibrio orgánico perfectísimo, no cabría hablar de mayor o menor salud”<sup>29</sup>.

El texto continúa explicando cómo los hábitos pueden aumentar y disminuir:

“Su aumento y disminución puede considerarse de dos modos. Uno, por razón de sí mismos, al modo como hablamos de mayor o menor salud, o de mayor o menor ciencia, que se extiende a más o menos objetos. Otro, por razón de su participación en el sujeto, en el sentido de que una igual

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 52, a 1, c.: “Ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed qualia dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem”. Cfr. también: *In Ethic*, l. 2, lect 3; l. 10, lect 3.

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 52, a 1, c.: “Huiusmodi autem diversae dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum, unde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor”.

ciencia o una igual salud se participan más en uno que en otro según la diversa aptitud del sujeto, debida bien a la naturaleza o bien al ejercicio”<sup>30</sup>.

Los hábitos aumentan o disminuyen dependiendo de los objetos a los que se extienden y de su participación en el sujeto según su disposición, atendiendo tanto a su naturaleza como a su operación. Aquí está la clave de lo que nos parece específico en la explicación de la unidad operativa según la doctrina tomista. Dijimos que la unidad que causan los hábitos es dinámica, incluye tanto el objeto como el sujeto de los hábitos, y éste según su naturaleza y según su operación personal. En el hábito se articula lo objetivo y lo subjetivo del dinamismo operativo humano.

En el artículo 2 Aquino explicita el modo en el que los hábitos aumentan a partir de la acción del agente:

“Este modo de aumento de los hábitos y de las otras formas no se realiza por adición de forma a forma, sino por participar el sujeto más o menos perfectamente una misma e idéntica forma. Y así como por la acción de un agente actualmente caliente resulta algo actualmente cálido, como si empezase a participar la forma, sin que se produzca la forma misma, según se prueba en el libro VII *Metaphys.*, del mismo modo por la acción intensa del mismo agente se hace más cálido, en cuanto que participa más perfectamente la forma, no en cuanto que se añada algo a la forma”<sup>31</sup>.

El aumento ocurre por la participación que el sujeto tiene de la forma, por intensificación de la participación<sup>32</sup>, no por adición de formas. En la respuesta a la segunda objeción, Tomás explica que el aumento del hábito produce siempre algo en el sujeto, pero reitera que no se trata de una nueva forma, sino que el sujeto participa más perfectamente de la forma preexistente o que esa forma se extiende a más objetos<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 52, a. 1, c. Cfr. también: *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 1.

<sup>31</sup> *Summa Theologiae* I-II, q. 52, a. 2, c.

<sup>32</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 52 a. 2, c.: “Quod autem ad perfectionem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum; quae non augentur nisi secundum intensionem, ex parte subiecti participantis”.

<sup>33</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 52, a. 2, ad 2.: “Causa augens habitum, facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem novam formam. Sed facit quod subiectum perfectius participet formam praeeistentem, aut quod amplius se extendat”.

Aquino explica que el aumento del hábito por intensificación según la participación en el sujeto, se da, por ejemplo, cuando un hombre procede más expedita y claramente que otro en la consideración de las mismas conclusiones<sup>34</sup>. El aumento por intensificación supone, claramente, poseer ya en cierta forma el hábito. Esto lo explica el Aquinate en la respuesta a la tercera objeción diciendo que si el sujeto no posee la forma para la que está en potencia, necesita la acción de la causa agente, pero que el sujeto con hábitos no está en potencia para la forma del hábito, que ya posee en acto, sino para el modo perfecto de participarla y que esto lo consigue por su acción<sup>35</sup>.

De aquí se sigue que las operaciones de la voluntad modificada por los hábitos consisten en la participación de los hábitos que ya poseen, en una intensificación, no en una adición. En este punto podemos retomar de nuevo el razonamiento de S. Brock acerca de la acción como promoción del bien que la forma posee:

“Si el fin por el que un agente actúa es precisamente una participación en su *propia* forma, entonces todo agente actúa por su *propio* bien; su primera inclinación hacia ese bien no es expresada en absoluto en su acción externa, sino en su propio permanecer lo que es, su persistir<sup>36</sup>. Decir que cuando actúa, actúa por su propio bien significa que actúa para dar, para promover el bien del que ya disfruta. La potencia es riqueza, no penuria”<sup>37</sup>.

La forma modificada por los hábitos actúa principalmente para promover el bien del que ya disfruta. La multiplicidad de sus operaciones está unificada en su forma a través de los hábitos, que se intensifican con su acción.

<sup>34</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 52, a. 2, c.: “Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem, sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subiecti, per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis”.

<sup>35</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 52, a. 2, ad 3: “Id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam, et ideo agens causat novam formam in subiecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum iam actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum. Et hoc consequitur per actionem agentis”.

<sup>36</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 59, a. 2.

<sup>37</sup> BROCK, Stephen, *Acción y conducta*, p. 151.



De esta manera, la potencia operativa puede abarcar una multiplicidad de objetos sin perder su unidad. No puede hacerlo de manera actual, porque una potencia no puede tener simultáneamente muchos actos, pero sí de manera habitual<sup>38</sup>.

La comprensión de la potencia como riqueza –de la acción como promoción del bien del que se disfruta– está a la base de una teleología entendida sobre todo como expresión de la posesión que el agente tiene de sí mismo a través de los hábitos, más que como un proceso de satisfacción de carencias.

Vivir no es un mero proceso de producción, sino sobre todo la expresión de la progresiva posesión que el hombre tiene de su forma a través de su operación<sup>39</sup>. Por eso no se termina nunca de vivir y quizás por eso Aquino dice que el fin último, tanto perfecto como imperfecto, consiste en la fruición<sup>40</sup>, que supone de antemano cierta plenitud<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 54, a. 1 ad 3.: “Corpus formatur per figuram sicut per propriam terminationem, habitus autem non est terminatio potentiae, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiae simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio, sicut nec unius corporis plures figurae, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere. Potest tamen simul habitu multa scire”.

<sup>39</sup> Nos estamos refiriendo aquí a la vida como actividad perfecta, no a la vida biológica, que claramente implica un proceso.

<sup>40</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 11, a. 3, ad 3: “Deus igitur est ultimus finis sicut res quae ultimo quaeritur, fruitio autem sicut adeptio huius ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei; ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quae in fruitione consistit”.

<sup>41</sup> Polo expresa esta idea gráficamente: “si la casa está terminada, se acabó. A una cosa suficientemente hecha hay que dejarla. La vida, en cambio, no se puede dejar; no porque no está nunca suficientemente hecha, sino porque como está más que hecha, de antemano, se abre a un horizonte ausente en la *kinesis*: la perfección propia (POLO, Leonardo, *Presente y futuro del Hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 121). El autor explica la misma idea a partir del principio: “una operación que ya ha alcanzado de antemano su fin, se abre a posteriores fines y, por tanto, es perfecta respecto de su principio. He aquí la posibilidad de optimación, es decir de hábitos” (*Ibid.*, p. 120) y desde la *kinesis* y la *praxis*: “según el moderno voluntarismo, la fuerza de nuestro espíritu está en búsqueda constructiva. Considerarse uno a sí mismo como se considera un arquitecto respecto de la casa –es el tópico resumido en la idea de “realizarse”– es desvitalizarse: interpretarse como ser *kinetico*, no como ser *praxico* (*Ibid.*, p. 123). Esto tiene que ver con la concepción moderna de razón: “the modern conception of reason is procedural. What we are called on to do is not to become contemplators

Esta visión del finalismo, que subraya la expresión de la posesión formal, sale al paso de teleologías constructivistas, que piensan la operación como constructora de la forma del agente y el proceso al fin como mera satisfacción de carencias. Desde la visión constructivista, los hábitos son metas a alcanzar, en lugar de posesión formal expresada en la acción. La vida se piensa fundamentalmente como un proceso constructivo para llegar a tener lo que no se tiene<sup>42</sup>.

Es interesante a este respecto el comentario de Alasdair MacIntyre a propósito de lo que sucede en sociedades donde se abandonan la teleología aristotélica o la teleología de inspiración cristiana: “hay siempre una tendencia a sustituirla [la teleología] por alguna versión de estoicismo. Las virtudes se practican entonces como no ordenadas a otro bien distinto de la práctica de las virtudes en sí mismas. La virtud es, de hecho tiene que ser, su propio fin, su propia recompensa, su propio motivo”<sup>43</sup>. Sin disentir totalmente de esta crítica, nos parece necesario señalar que la reacción a favor del estoicismo es en cierta forma comprensible.

Si las virtudes se conciben meramente como medios, sin subrayar su dimensión final, su dimensión posesiva, se corre el riesgo de instrumentalizarlas, viéndolas como mero medios para alcanzar el fin. Como perma-

---

of order, but rather to construct a picture of things following the canons of rational thinking (...) Rationality is above all a property of the process of thinking, not of the substantive content of thought” (cfr. TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, Harvard University Press<sup>17</sup>, Massachusetts 1989, p. 168).

<sup>42</sup> Así por ejemplo, Sartre “está convencido de que la angustia se debe a que no soy suficientemente ese futuro que tengo que ser y que da sentido a mi presente. El futuro no se realiza jamás, pero determina mi para-sí posible. No podemos suprimir la angustia que somos en tanto que libertad. La angustia es la toma de conciencia de la libertad como captación de la propia nada” (LÓPEZ, M<sup>a</sup> Carmen “Apuntes antropológicos: Merleau-Ponty y Sartre” en: SELLÉS, Juan Fernando (ed.), *Modelos antropológicos del s. XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 166, Pamplona (2003) 83-105, p. 103. Para Sartre nunca llegaremos a ser lo que deberíamos ser, pero debemos vivir como si estuviéramos en el proceso de adquirir eso que deberíamos ser, y esto no como simple ideal que estructura nuestra conducta, sino como algo que constituye nuestra identidad (cfr. WANG, Stephen., *Aquinas and Sartre on Freedom, Personal Identity, and the Possibility of Happiness*, Catholic University of America Press, Washington, 2009).

<sup>43</sup> Cfr. MACINTYRE, Alasdair, *After virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, segunda edición, 1984, p. 233.

nencia formal de la acción inmanente, el hábito es fin<sup>44</sup>. No es el fin último pero es connatural a él. Goza de una cierta plenitud y, en este sentido, no puede considerarse mero instrumento práctico. En la visión tomista, la voluntad no tiende sólo a lo que no tiene, sino sobre todo a amar lo que tiene y a disfrutarlo<sup>45</sup>.

Ahora se entiende mejor por qué Tomás de Aquino da tanta importancia al carácter final de la operación inmanente. Los hábitos son una suerte de historia de mis acciones, pero no son una historia intencional, no son la proyección de la narración de mi vida, sino la posesión efectiva del fin que he elegido para mí, según el cual sigo eligiendo y el cual vuelvo a elegir cada vez que actúo.

Ahora también estamos en mejores condiciones de entender el alcance del concepto de conocimiento habitual del que hablábamos en los dos primeros capítulos<sup>46</sup>. El conocimiento del hábito no es un proceso constructivo sino el conocimiento de algo que está presente<sup>47</sup>.

Véamos que Aquino señala el conocimiento habitual como aquél a través del cual conocemos los hábitos porque es el que corresponde al conocimiento del acto. Es el conocimiento por el que captamos la unidad de la vida, que consiste en un acto de posesión. Decíamos que este tipo de conocimiento se produce con la simple presencia del acto, es decir, que el conocimiento no construye la unidad, sino que conoce la unidad que ya está dada, la unidad en acto de la forma modificada por los hábitos.

---

<sup>44</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In libros Sententiarum*, l. 3, d. 36, q. 1, a. 6.

<sup>45</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 15, ad 14: “Communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cuius amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis”.

<sup>46</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8, c.: “Quantum ad habitualement cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui”.

<sup>47</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 8, c.: “Anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui”.

Según la doctrina tomista, el hombre no puede poseer perfectamente el fin último por su propia virtud, y en este sentido siempre tiende a algo que no posee. Como dijimos antes, se trata de una tensión que no tensa porque no está basada en la indigencia sino en la capacidad de optimización. La consideración del fin último orienta las decisiones del agente, contribuye a la coherencia de sus operaciones, pero la sola tendencia al fin último no produce la unidad dinámica de las acciones, que requiere la posesión actual de la facultad operativa a través de los hábitos.

Nos parece que la articulación de lo constitutivo y lo dinámico en la teoría tomista del hábito contribuye a explicar la unidad de la acción humana, una unidad dinámica, personal, que no se construye sino que se genera y expresa orgánicamente a través de la integración de la acción personal en la potencia operativa.

## CONCLUSIONES

Nos propusimos estudiar la unidad de las acciones humanas a partir de la Filosofía de Tomás de Aquino. Desde una visión general de la teoría tomista de la finalidad, fuimos acotando la amplitud y aumentando la especificidad del tema hasta llegar a la noción de hábito y su papel en la unidad de la acción. El acento sobre textos tomistas que subrayan el carácter subjetivo de la finalización humana nos ha hecho ver la radicalidad con la que Tomás de Aquino concibe la libertad del hombre, así como su capacidad de diálogo con Filosofías que ponen en la libertad la fuente de sentido de la vida humana.

Concretamente, hemos visto cómo la noción tomista de hábito, situado entre la potencia y el acto, responde a la preocupación que señalábamos al principio del trabajo acerca del intento moderno de fundar la libertad en la potencia. Decíamos que era posible fundar la libertad en la potencia, pero poniéndola en el sujeto. Vimos que la noción tomista de hábito responde a esta condición y que, precisamente por ser potencia fundada en el sujeto, causa una finalización personal.

A partir de los textos tomistas que hemos comentado, particularmente los contenidos en los dos primeros capítulos, es claro que para el Aquinate la finalidad humana tiene una perfección particular. Así lo muestran sus precisiones en torno al conocimiento del fin, la diversidad del *finis quo*, el deleite, etc.

La perfección del proceso teleológico humano se manifiesta, de manera especial, en los hábitos. En el tercer capítulo, hemos sugerido el carácter intrínseco, personal, de la causalidad del hábito, atendiendo a los matices en torno a la posesión del fin señalados por Tomás de Aquino al explicar la manera en la que el agente libre tiende a su fin.

El carácter personal del fin último humano es mencionado explícitamente en pocos textos tomistas, pero nos parece que esta idea es coherente con sus explicaciones del fin como operación posesiva. Aquino nos da la clave para

considerar el hábito como fuente de unidad de la acción, al señalar que la dimensión posesiva del hábito permanece siempre, incluso en ausencia de su objeto. La dimensión posesiva produce la connaturalidad del hábito con el fin y constituye una continuidad de sentido en medio de la pluralidad operativa.

Esta unidad se manifiesta a nivel operativo pero se funda a nivel ontológico, cuando el hábito se añade a la forma autodeterminándola. La determinación personal resulta en la singularidad del fin último humano: “según cada uno es, así le parece el fin”<sup>1</sup>; si nuestra operación ha pasado a formar parte de nuestra forma disponiéndole al fin de manera personal, entonces el fin aparecerá de manera distinta a cada uno. Nos parece que este planteamiento es la clave tomista para el diálogo con filosofías post-cartesianas cuyo centro es el sujeto.

Stephen Wang explica de sugerentemente que para Aquino, la *objetividad es subjetiva*: “si alguien pretende que existe una única (por lo tanto determinada) manera de entender el mundo común a todos los seres humanos, su visión de la libertad se vuelve voluntarista”<sup>2</sup>. Wang señala que esa subjetividad, la posibilidad de entender las cosas de distintas maneras, es lo que explica la libertad humana. Esta idea podría aplicarse a la noción tomista de hábito, que revela la objetividad del fin último desde la operación del sujeto, contribuyendo de manera decisiva a lo que hemos llamado la unidad *dinámica* de la acción humana y evitando una visión voluntarista de la propia finalización.

Para ilustrar posibles diálogos de la teología tomista con los intentos post-cartesianos de explicar la unidad, pongamos por ejemplo el modo de entender la “unidad dinámica” en la filosofía hegeliana. Hegel utiliza esta expresión para explicar la síntesis de los contrarios: la unidad de los términos que supera la realidad precedente y que es motor del progreso. A través de esta expresión se explica un tipo de unidad en la cual los términos no se suman formando una unidad plural, sino que se integran generando un nuevo tercero.

En nuestra interpretación de la Filosofía tomista la expresión “unidad dinámica” se refiere también a un tipo de unidad que no es una unidad de orden –la unidad de las partes que se suman– sino la unidad que resulta de

<sup>1</sup> Cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 5, 1114 a 32 s. y *De malo*, q. 6, c.

<sup>2</sup> WANG, Stephen, “Subjective objectivity in Aquinas: the interdependence and reflexivity of intellect and will”, *Acta Philosophica*, I, 16 (2007) 91-108, pp. 107-108.

una integración: la operación se integra en la potencia operativa –como diría Tomás de Aquino, “la operación regresa a la potencia”– y esto resulta en el enriquecimiento del principio de la acción, no en una unidad plural.

A diferencia de la concepción de la unidad propuesta en la dialéctica hegeliana, la unidad dinámica que deriva de la teleología tomista es la unidad de las acciones de un sujeto que no se disuelve en el yo trascendental, sino que, precisamente por su dinámica operativa, genera una vida estrictamente personal.

En ambos casos la unidad dinámica aumenta por intensificación, no por adición. En la propuesta hegeliana se trata de una intensificación que tiende al infinito; la idea de progreso al infinito termina en el absurdo, según la teología tomista. Para Tomás de Aquino, no se puede dar el movimiento de un agente que tienda al progreso infinito, porque su movimiento estaría frustrado desde el principio.

Negar el progreso indefinido no significa, para Aquino, que el movimiento del ser libre se detiene cuando llega a su fin. Precisamente porque la filosofía Aristotélico-tomista concibe el fin como operación, alcanzar el fin significa la máxima intensidad de la operación,

La explicación de la unidad operativa a partir del tomismo, podría iluminar visiones fragmentarias o caóticas de la acción humana, así como promocionar una mirada optimista del proceso de perfección del hombre, porque la explicación del Aquinate está basada en la noción de potencia como riqueza.

Esta perspectiva subraya la dimensión expresiva de la operación sobre su dimensión productiva y supera las propuestas del constructivismo formal. A partir de la teleología tomista, la vida del hombre es comprendida no sólo como búsqueda de sentido, sino, sobre todo, como expresión de la posesión de nosotros mismos.

Importantes consecuencias prácticas resultan de esta visión. Piénsese, por ejemplo, en la manera de concebir la ascesis y cualquier proceso formativo. Un formador que aspire a la perfección de su discípulo estará interesado en enseñarle a poseerse a sí mismo, de manera que el ejercicio de su libertad se perfeccione y sea capaz de vivir su vida de manera personal, de expresarse a sí mismo en sus operaciones de manera coherente.

Ciertamente, para llegar a esta posesión hace falta primero la determinación de la potencia operativa. En este sentido, el agente pasa de algo que no tenía (la determinación de su potencia indeterminada, orientada al bien

total) a algo que adquiere (el hábito: la determinación de la potencia). No todas las acciones del sujeto son expresión de la posesión que tiene de sí mismo, pero a esto tiende la unidad dinámica de su operación.

Dentro de este contexto entendemos la explicación tomista acerca de la eficacia de la operación, desarrollada en el segundo capítulo. La exposición del Aquinate basa la eficacia de la acción en la unidad de la potencia operativa: de la indeterminación de la potencia se sigue la multiplicidad de posibilidades; de su determinación a través del hábito, en cambio, se sigue la unidad, y mientras una potencia sea más una, es más eficaz.

Esto quiere decir que la multiplicidad de acciones no añade necesariamente perfección a la voluntad: la voluntad que es perfecta permanece perfecta independientemente de que se realicen una o muchas operaciones, explica Aquino. La unidad se funda en el acto, no en la reunión de operaciones. Esto implica que una sola operación pueda dar sentido a toda la vida.

Si pensamos, por ejemplo, en las relaciones intersubjetivas, la explicación de la unidad cobra fuerza. Si mi operación es principalmente la expresión de la posesión que tengo de mí mismo, el carácter donal de mi relación con los otros se pone claramente de manifiesto: damos lo que tenemos de nosotros mismos; al dar no buscamos algo de lo que carecemos. No estamos con los otros principalmente debido a nuestra indigencia –aunque en parte nos necesitamos mutuamente por esta razón– sino para dar de lo nuestro.

Dejamos aquí las implicaciones antropológicas porque no pretendemos ser exhaustivos: a través de estos ejemplos nos interesa sólo mostrar que una comprensión dinámica de la unidad de la acción fundada en la metafísica puede aportar luces sugestivas a problemas contemporáneos.

Entre los aportes de este trabajo nos parece que se encuentran:

1. La sistematización del conocimiento del fin. Concretamente, el tratamiento del conocimiento habitual en continuidad con la explicación tomista acerca del papel de los intelectos práctico y especulativo en el proceso teleológico.

El conocimiento habitual, que capta la unidad de la operación en cuanto operación, es un elemento esencial en la antropología del agente como agente. Nos parece que esta noción hace posible un acceso a la antropología desde la metafísica.

En el caso del conocimiento de la unidad de la vida humana, el conocimiento habitual juega un papel fundamental porque capta la dimensión



subjetiva de la operación, sin la cual sería imposible conocer la unidad de una vida que se expresa en la multiplicidad de operaciones.

La teleología tomista, radicalmente abierta a la libertad, ofrece un fundamento metafísico que articula la determinación formal con la dinamicidad de la autodeterminación. El conocimiento habitual permite conocer esa articulación.

2. La sistematización de la causalidad del hábito como principio de operaciones a través de una triple causalidad personal (formal, final y agente).

Dijimos que el hecho de que requiramos los intelectos especulativo y práctico y el conocimiento habitual para aprehender el fin, ilumina la unidad tridimensional de la teleología humana (la cosa que es fin, la proporción entre el fin y lo ordenado a él, la operación del agente poseyendo el fin).

Podemos decir otro tanto de la causalidad del hábito: no basta un tipo de causalidad para dar cuenta de su acción en la potencia operativa, porque el hábito tiene un estatuto ontológico particular, que le permite causar desde la forma, habilitar al agente e inclinar la operación hacia un fin determinado. Esta versatilidad le permite jugar un papel central en la unidad operativa.

Como dijimos en el cuerpo del trabajo, Aquino no ofrece una sistematización de la causalidad personal del hábito, pero nos parece que sus textos permiten afirmarla y que hacerlo contribuye a iluminar la naturaleza de la unidad de la acción humana.

La investigación podría también dar pie a la consideración de la teleología tomista como posible continuación metafísica de la teleología sugerida por algunas corrientes contemporáneas que proponen la recuperación de la teleología desde el punto de vista del sujeto (entre otras, las filosofías propuestas por Charles Taylor, Alasdair McIntyre, Max Scheller).

La teoría tomista del fin propone una ontología capaz de incluir el devenir histórico del sujeto en su constitución metafísica. Este punto podría enriquecer el interés de la teoría narrativa por la consideración espacio-temporal de la acción humana.

Asimismo, la consideración de la potencia como riqueza, y no como penuria, podría complementar la concepción de las virtudes presente en algunas éticas contemporáneas de la virtud.

La filosofía del Aquinate podría aportar un carácter de cierta plenitud a la noción de hábito, gracias al cual la virtud es considerada en sí misma expresión de lo que se posee o ayuda a conservar lo que se posee, y no sólo

alcanzar lo que no se tiene. El desarrollo de este punto parece muy interesante, particularmente como respuesta a un contexto filosófico constructivista.

Mucho podría decirse todavía sobre la unidad de la acción desde el punto de vista teleológico, porque se trata de una realidad sumamente rica y toca puntos neurálgicos de la existencia humana. Por nuestra parte, estamos satisfechos si este trabajo ha contribuido a subrayar la confianza que Tomás de Aquino tiene en la libertad del hombre como una de las fuentes esenciales de su identidad y a sistematizar una propuesta sobre la unidad dinámica de la acción que no es explícita en la filosofía del Aquinate.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

- AQUINO, Tomás de: *Opera omnia*, Marietti, Taurini Romæ 1953; y la traducción preparada por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1951. *Commentarii in quattuor libros Sententiarum*: seguimos la ed. Vivès, *Opera omnia*, Paris 1871-82.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, edición trilingüe preparada por Valentín García Yebra, Madrid 1987. *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Introducción y notas de Julián Marías, Madrid 1999.

### BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- ALVIRA, R., *La noción de finalidad*, EUNSA, Pamplona 1978.
- BOGLIOLO, L., “La finalità in san Tommaso”, *Doctor Communis*, 45 (1992) 215-224.
- BROCK, S., “Is uniqueness at the root of personal dignity? John Crosby and Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 69 (2005) 173-201.
- “What is the Use of Usus in Aquinas’ Psychology of Action?”, en *Moral and Political Philosophies in The Middles Ages*, B. Bazan / E. Andujar / L. Sbocchi (eds.), vol. II, Ottawa 1995.
- “Causality and Necessity in Thomas Aquinas”, en el monográfico *La Causalità*, C. Esposito / P. Porro (eds.), *Questio*, 2 (2002), 217-240
- COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo*, EUNSA, Pamplona 2000.
- DEWAN, L., “The individual as a mode of being according to Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 63 (1999) 403-424.

- DI BLASI, F., "Ultimate End, Human Freedom, and Beatitude. A Critique of Germain Grisez", *The American Journal of Jurisprudence*, 46 (2001) 113-135.
- DONAGAN, A., *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas Treatment*, Aquinas Lecture, 1985, Marquette University Press, Milwaukee 1985.
- DUDLEY, J., "El sentido de la felicidad de la vida perfecta (bios teleios) en la Ética de Aristóteles", *Ethos*, 10/11 (1982-1983) 39-53.
- DURAND, G., "Les notions de fin intermédiaire et de fin secondaire dans la tradition thomiste", *Science et Esprit*, 21 (1969) 371-402.
- FLANNERY, K., "What is Included in a Means to an End?", *Gregorianum*, 74 (1993), 499-513.
- MACINTYRE, A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990.
- MCEVOY, J., "*Finis est causa causarum*: le primat de la cause finale chez S. Thomas", en *Finalité et intentionnalité: doctrine Thomiste et perspectives modernes* (Actes du colloque de Louvain-La-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990, J. Follon / J. McEvoy (eds.), Editions de L'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain la Neuve, Librairie Philosophique J. Vrin / Editions Peeters, Luven 1992.
- HARDIE, W. F. R., "The Final Good in Aristotle's Ethics", en J. M. E. Moravcsik, *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Macmillan, London 1968, pp. 298-322.
- LANDEVIN, G., "L'action immanente d'après S. Thomas d'Aquin", *Laval Théologique et Philosophique*, 30 (1974) 252-253.
- MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1998.
- "¿Por qué es tan difícil vivir una vida? Lo uno y lo múltiple en las tendencias humanas", en J. Aranguren, *La libertad sentimental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999.
- POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.
- "Libertas transcendentalis", *Anuario Filosófico*, 26 (1993) 703-716.

–*El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993.

RICHARDSON, H., *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

SABUY, P., “La unidad de nuestro ser como cuestión fundamental de la Antropología Filosófica”, *Anuario Filosófico*, 41 (2008) 459-482.

SANZ, E., *La estructura de la acción inmanente*, Pontificium Athenaeum Sancte Crucis, Facultas Philosophiae, Thesis ad doctorandum in Philosophia, Romae 1997.

SELLÉS, J. F., *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según santo Tomás*, Cuadernos de Anuario filosófico, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000.

VICENTE BURGOA, L. de G., O. P. “*Omne agens agit propter finem*. El principio de finalidad en Santo Tomás de Aquino”, *BU*, 21 (1980) 505-531.

WANG, S., “Subjective objectivity in Aquinas: the interdependence and reflexivity of intellect and will”, *Acta Philosophica*, I, 16, (2007) 91-108.

–“The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas’s Account of Human Freedom”, *New Blackfriars*, 90 (2009) 108-129.

–*Aquinas and Sartre on Freedom, Personal Identity, and the Possibility of Happiness*, Catholic University of America Press, Washington 2009.

WIELAND, G., “Happiness (I-II, qq. 1-5)”, en *The ethics of Aquinas*, S. Pope (ed.), Georgetown University Press, Georgetown 2002.

#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

BERTI, E., “Metafísica y libertad en la filosofía antigua”, *Anuario Filosófico*, 43 (2010) 47-68.

BROCK, S., *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona 2000.

BURRELL, D. *Aquinas: God and Action*, University of Notre Dame Press, Indiana 1979.

DE FINANCE, J., *Ensayo sobre el obrar humano*, Editorial Gredos, Madrid 1966.

DESCARTES, R., *Principios de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

- FINNIS, J., *Aquinas, Moral, political and legal theory*, Oxford University Press, New York 1998.
- LLAMAS, E., *Charles Taylor. Una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona 2001.
- LOMBO, J. A., *La persona humana en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*. Dissertationes, Apollinare Studi, Roma 2000.
- MACINTYRE, A., *After virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana 1984<sup>2</sup>.
- Dependent Rational Animals, why human beings need the virtues*, Carus Publishing Company, Illinois 2002<sup>4</sup>.
- “The Intelligibility of Action”, en *Relativism and the Human Sciences*, J. Margolis / M. Krausz / R. Burian (eds.), Martinus Nihoff Publishers, Dordrecht 1986.
- Three Rival Versions of Moral Inquire*, University of Notre Dame Press, Indiana 1990.
- MCINERNEY, R., *Aquinas*, Polity Press, Cambridge 2004.
- MÉNDEZ, J., *El amor como fundamento de la participación metafísica, Hemenéutica de la “Summa contra gentiles*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1990.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 2002.
- MONOD, J., *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la Filosofía natural de la biología moderna*, Barral Editores, Barcelona 1970.
- POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993.
- Sobre la existencia cristiana*. EUNSA, Pamplona 1996.
- Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Unión Editorial, Madrid 1997<sup>2</sup>.
- Curso de teoría del conocimiento II*, EUNSA, Pamplona 1985.
- Presente y Futuro del Hombre*, Rialp, Madrid 1993.
- Curso de teoría del conocimiento*, EUNSA, Pamplona 1988. Conferencia dictada en el salón de grados M. Zambrano de la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad de Málaga como sexta sesión del curso *La Antropología después de Hegel*, organizado por el Grupo de investigación sobre el idealismo alemán de esa universidad. 25-XI-1994.
- RHONHEIMER, M., *La ley natural y razón práctica*, EUNSA, primera edición castellana, Pamplona 2000.

- SELLÉS, J. F. (ed) *Modelos antropológicos del s. XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 166, Pamplona 2003.
- SPEAMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989.
- SPINOZA, B., *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid 1980.
- TAYLOR, CH., *Sources of the Self*, Harvard University Press, Massachusetts 1989<sup>17</sup>; *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.
- *The malaise of modernity*, House of Anansi Press Limited, Concord, Ontario 1992.
- *Philosophical arguments*, Harvard University Press, Cambridge 1997.
- “Explaining Action”, *Inquiry*, 13 (1970) 54-89.
- THOMPSON, C., *Augustine and the Narratives of Character*, University Press of America, Maryland 1999.
- VEGA, M., “El soporte cognoscitivo de la Filosofía en la postmodernidad”, *Anuario Filosófico*, 29 (1996) 1061-1075.
- VIGO, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad” en *Anuario Filosófico*, 43 (2010) 161-184.
- WIPPEL, J., *The Metaphysical thought of Thomas Aquinas, from finite being to uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington 2000.





## CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html)
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua-45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua-45.html)
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)

- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 15. *Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 2. *La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 26. *Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)

- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)

- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)

- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)

- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)

- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, 'Pulchrum', *Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la naturaleza y mecánica cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)
- 236 Piotr Roszak, *El comentario de Santo Tomás de Aquino al Salmo 50(51). Traducción y Estudios* (2011)
- 237 Jorge Mario Posada, *Sobre el logos como unificación matemática de la dual intelección racional en la persona humana* (2011)
- 238 Mariona Villaro, *Naturaleza humana y libertad* (2011)
- 239 Juan Fernando Sellés, *Dietrich de Freiberg (Teodorico el Teutónico, 1250-1310/20). Claves filosóficas de un maestro olvidado* (2011)
- 240 Susana Christiansen, *La unidad dinámica de la acción humana, desde la teleología de Tomás de Aquino* (2011)